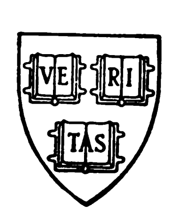

VE
RI
TAS

PHILOSOPHISCHE HYMNEN

AUS DER

RIG- UND ATHARVA-VEDA-SANHITÂ

VERGLICHEN MIT DEN PHILOSOPHEMEN

DER

ÄLTEREN UPANISHAD'S.

VON

DR. LUCIAN SCHERMAN.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1887.

F

MEINEN VEREHRTEN LEHRERN,

DEN HERREN

PROFESSOREN

GEHEIMRAT DR. A. F. STENZLER

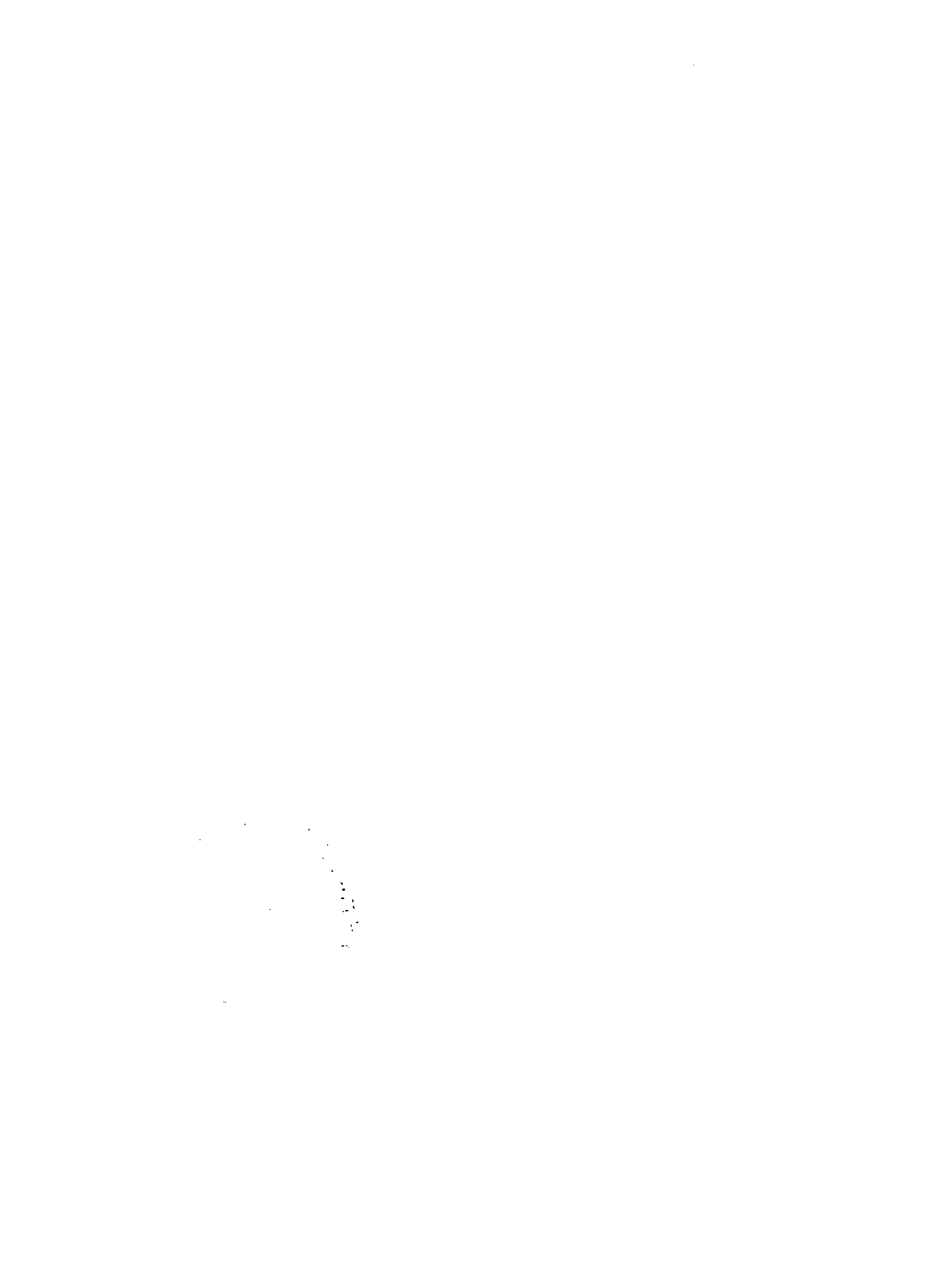
IN BRESLAU

UND

DR. ERNST KUHN

IN MÜNCHEN,

IN DANKBARKEIT GEWIDMET.



Vorwort.

Veranlassung zu der vorliegenden Schrift bot eine im Jahre 1883 von der philosophischen Fakultät der Universität München gestellte Preisaufgabe: „Eine eingehende Erörterung der philosophischen Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitâ sowohl an sich als auch im Verhältnisse zur Philosophie der älteren Upanishad's.“ Eine 1885 vom Verfasser eingereichte Bearbeitung ward mit der Bedingung einer Umarbeitung vor der Drucklegung gekrönt. Dieser Bedingung ist nach Massgabe der geforderten Verbesserungen und Ergänzungen entsprochen worden; die Zeit zwischen der Preiskrönung und Veröffentlichung der zugleich als Inaugural-Dissertation benutzten Arbeit konnte jedoch in Folge störend einwirkender Verhältnisse leider nur zum geringeren Teile dem erstrebten Zwecke gewidmet werden.

Die Abhandlung gliedert sich in zwei — auch äusserlich erst in letzter Revision vereinigte — Teile. Der erste hatte eine revidirte Übersetzung der Lieder des Rig- und Atharva-Veda, welche philosophische, namentlich kosmogonische Ideen erkennen lassen und entwickeln, zur Aufgabe. Der Disposition von Dr. Muir's „Original Sanskrit Texts“, Vol. V (1872), p. 350—420 betreffs Auswahl und Anordung der Hymnen im Allgemeinen zu folgen, ergab sich von vorne herein als das Empfehlenswerteste; eine Abweichung nur um einer gewissen, falsch angebrachten Selbstständigkeit willen schien mir entschieden misslich. — Neben den erwähnten „Original Sanskrit Texts“ Muir's bot die nachhaltigste Förderung Prof. Ludwig's umfassendes Werk über den Rig-Veda; fast jede Seite daraus, namentlich der drei letzten Bände, bietet für denjenigen, welcher sich in das einschlägige Gebiet specieller hineinarbeiten will, eine Fülle anregender Belehrung, wie er sie in gleicher Stetigkeit schwerlich noch in einem anderen ähnlichen Werke finden kann.

Die Übersetzung hatte möglichst engen Anschluss an den Wortlaut des Textes mit Hintansetzung der Leichtigkeit und Eleganz, nicht aber der Deutlichkeit des deutschen Ausdrucks zum leitenden

Grundsatz; trotzdem oder vielmehr gerade deshalb ist die Anwendung eines metrischen Zwanges ausgeschlossen worden.

Im zweiten Teile handelte es sich um einen Vergleich der besprochenen Hymnen mit den älteren Upanishad's, resp. um den Nachweis, dass in den Philosophemen der letzteren eine Wiedergabe der in jenen Liedern zu Tage geförderten spekulativen Anschauungen zu erkennen sei. Eine Beschränkung auf die ältesten Upan. lag nicht im Zwecke und Interesse dieser Schrift; mussten diese auch in erster Linie berücksichtigt werden, so konnte doch eine Heranziehung auch relativ jüngerer Upanishad's immerhin eher von — wenn auch sekundärem — Belang als von Übel sein.

In der Auswahl dieses Stoffes nun waren natürlich die betreffenden Ausführungen in Prof. Weber's „Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte“, 2. Aufl. p. 170 ff. von Massgabe, und diesen entsprechend fanden Berücksichtigung:

1) die 12 ältesten Upan. mit Ausnahme der hier entbehrlichen Çatarudriya- und Châgaleya-Up., somit also: Aitareya-, Kaushîtaki-Brâhmaṇa-, Bâshkala-, Chândogya-, Taittirîya-, Tadeva-, Çivasankalpa-, Îçâ-, Bṛihad-Âraṇyaka-Up. und das Purusha-Sûktam (bezw. nur dessen zweiter Teil, Vâjasaneyi-Sanhitâ XXXI, 17—22).

2) Kaṭha- und Kena-Up. (Bhṛiguvallî- und Ânandavallî-Up. bilden mit der Çikshavallî-Up. die oben aufgeführte Taittirîya-Up.)

3) Muṇḍaka- und Praçna-Up.

4) als Beispiel einer bedeutend jüngeren Up. die Mâṇḍûkya-Up. — In gelegentlichen Vergleichen geschah auch der Bṛihannârâyaṇa- und Çvetâçvatara- Up. Erwähnung.

Von Übersetzungen und Besprechungen dieser Upanishad's habe ich ausser den in der Bibl. Indica enthaltenen von Dr. Röer, Prof. Cowell und Râjendralâla Mitra und den von Prof. Müller in den „Sacred Books of the East“, Vol. I und XV gegebenen in erster Linie die eingehenden Erörterungen Prof. Weber's in Bd. I, II und IX der „Indischen Studien“ zu Rate gezogen. Regnaud's „Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde“ konnten schon darum nicht gleich oft und leicht benutzt werden, weil bei einem Werke solchen Umfangs der Mangel eines Index zu fühlbar wird.

Sowohl in der Übertragung der Hymnen als auch in der der Upanishad-Citate wurde dem Einflusse der indischen Kommentatoren der Zuweg nur mit der Reserve geöffnet, deren Notwendigkeit schon zu wiederholten Malen von kompetentester Seite betont worden ist.

Ich bin mir wohl bewusst, dass der vorliegende Erstlingsversuch keinen Anspruch auf eine erschöpfende Ausführung der einzelnen Punkte erheben darf; ein so hohes Ziel kann nach einem immerhin erst verhältnismässig wenige Jahre währenden Fachstudium wohl erstrebt, schwerlich aber erreicht werden. Es hat aber das redliche Bemühen vorgeherrscht, die einschlägige Litteratur — und wie gross ist deren Umfang — in möglichster Vollständigkeit heranzuziehen und, wenn möglich, für die eigenen Resultate zu verwerten. Möge in solcher Berücksichtigung der vorliegenden Schrift eine freundliche und nachsichtige Aufnahme nicht versagt werden!

Von den Abkürzungen bedürfen nur wenige einer näheren Erklärung. Die folgenden Werke sind der Kürze halber unter dem blossen Namen ihrer Verfasser citirt:

Ludwig, der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana, Bd. I—V, 1876—1883.

Grassmann, Rig-Veda, Bd. I—II, 1876—1877.

Muir, Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, Second Edition, 1868—1872.

Müller, A History of Ancient Sanskrit Literature, 1859.

Williams, Indian Wisdom, Third Edition, 1876.

Geldner und Kaegi, Siebenzig Lieder des Rigveda, 1875. (Im Texte bisweilen nur mit „Kaegi" angeführt).

Das Petersburger Wörterbuch ist mit PW., Rig-Veda meistens mit Rv., Atharva-Veda mit Av. bezeichnet.

Die Transskription der Sanskrit-Worte schliesst sich der in Prof. Stenzler's Grammatik beobachteten an; nur sind aus typographischen Rücksichten das unten punktirte m (Anusvâra und Anunâsika) und das oben punktirte n (vor Gutturalen) durch die einfachen Buchstaben ersetzt worden; eine störende Undeutlichkeit kann dadurch kaum eingetreten sein.

Ich kann nicht umhin, neben der Unterstützung, die mir von Seiten des Herrn Prof. Kuhn zu Teil geworden, ganz besonders die überaus liebenswürdige Bereitwilligkeit hervorzuheben, mit welcher Herr Prof. Ludwig in wiederholten brieflichen Mitteilungen mir zur Seite gestanden hat. Auch an dieser Stelle sei mir die Versicherun aufrichtigsten Dankes hierfür gestattet.

München, Dezember 1886.

Lucian hei

A. Aus dem Rig-Veda.

X, 129.

Ludwig II, p. 573 und V, p. 433. Grassmann II, p. 405. Muir V, p. 356 = IV, p. 3. Geldner und Kaegi p. 165. Müller p. 564. Williams p. 22. Gough, Calcutta Review, Volume 63, 1876, p. 296 und 316.

I. Nicht das Nichtseiende war, nicht das Seiende war damals, nicht war der Dunstkreis, nicht der Himmel, welcher darüber [ist]. Was bewegte sich? Wo? In wessen Schutz? War das Wasser eine unergründliche Tiefe?

I. rajas „Dunstkreis" nach PW. und Kaegi; Yâska versteht unter rajânsi die Welten. — paras übersetzt Grassm. Wtb. adverbiell „in der Ferne;" s. v. vyoman jedoch ergänzt er rajas und fasst es somit als Präposition „über — hinaus"; Ludwig: „jenseits des Raumes". — âvarîvar leiten Ludwig, Muir, Müller, Williams von vṛi „verhüllen, bedecken" ab; Sâyana: kim âvaraṇîyam tattvam âvarakabhûtajâtam âvarîvaḥ | atyantam âvṛiṇuyât. Grassmann und Kaegi nehmen die Wurzel vṛit „vorhanden sein, sich bewegen, sich regen" an. Hierfür spricht sehr ein Vergleich mit Rv. X, 51,6: agneḥ pûrve bhrâtaro artham etam rathîvâdhvânam anv âvarîvuḥ, wo âvarîvuḥ — welche Form sonst im Rv. nirgend erscheint — nur auf vṛit zurückgeführt werden kann. — ambhaḥ kim âsîd gahanam gabhîram construire ich abweichend von den oben angeführten Übersetzungen; kim nehme ich, wie auch Grassm., als nur die Frage einleitend, gahanam gabhîram aber als Prädikatsnomen zu âsîd mit ambhaḥ als Subjekt. Ludwig fasst beide Worte adjektivisch und appositionell zu ambhas: „wo, in wes Hut, war [überhaupt] das Wasser, das unergründliche, tiefe?" Grassm. und Kaegi stellen gahanam gabhîram als gesondert neben ambhaḥ hin: „gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?". Zu mein Auffassung vgl. Müller p. 560 oben: „was water the deep abyss, the chaos which swallowed every thing?". Sây.: . . . . . tathâpy âpo vâ idam salilam âsîd ityâdiçrutyâ kaçcid apâm sadbhâvam âcanketa.

II. Nicht der Tod war, nicht Unsterblichkeit damals, nicht war die Erscheinung von Tag und Nacht. Das Eine atmete vom Winde nicht bewegt aus eigener Kraft, nicht etwas Anderes als dieses gab es weiter.

III. Dunkel war, in Dunkel verhüllt; unerkennbar war am Anfange alles dies Wasserflut. Das Ungeheuere, das eingeschlossen var in den leeren Raum, dies allein entstand durch die Macht des Tapas.

IV. Der Wille zuerst entstand in ihm; dies war der erste Samenerguss des Geistes. Die Verwandtschaft des Seienden fanden im Nichtseienden die Weisen mit Einsicht, im Herzen danach geforscht habend.

II. praketas, von Sây. durch prajñânam erklärt, als „Erscheinen, Sichtbarwerden" zu fassen, liegt wohl näher als die Bedeutung „Unterscheidung"; Müller: „confine betwixt day and night". — tasmât ist nur mit anyat, nicht auch mit paras, welches adverbiell steht, zu verbinden; Sây.: parastât sṛishter ûrdhvam vartamânam idam jagat tadânîm na babhûvety arthaḥ.

III. Ludwig und Müller ziehen, dem Sinne der Übersetzung nicht zum Nachteil, tamasâ gûḍham zum Folgenden; doch vergl. Muir's Anm. 532. — In der Übersetzung der zweiten Hälfte folge ich Ludwig; auch Muir's Übersetzung ist einleuchtend: „that One, which lay void and wrapped in nothingness." Keinesfalls aber darf hier eine Trennung vorgenommen werden, wie bei Grassm. und Kaegi: „Es ruhte auf dem leeren Raum die Öde, doch eines kam zum Leben kraft der Wärme." — tapas ist meist als „Glut, Wärme" aufgefasst; Willams übersetzt „inner fervour and intense abstraction," Gough „rigorous contemplation"; Sây.: tapasaḥ srashṭavyaparyâlocanarûpatvam cânyatrâmnâyate | yaḥ sarvajñaḥ sarvavidyasya jñânam ayam tapa iti (Muṇḍaka - Upanishad I, 1, 9). In der Übersetzung der Upanishad's (Sacred Books of the East, vol. I und XV) gebraucht Müller die Übersetzung des Wortes tapas durch „brooding, the brooding heat", jedoch nicht konsequent; man vergleiche übrigens vol. XV, p. 28, Anm. 2: I have translated tapas by brooding, because this is the only word in English which combines the two meanings of warmth and thought" gegenüber vol. I, p. 238, Anm. 3, worauf auch noch vol. XV, p. 272, Anm. 1. Bezug nimmt: „I have translated it [scil. tapas] by brooding, though this expresses a part only of the meaning expressed by tap." Besprochen ist dieser Punkt ebenfalls von Whitney, The Upanishads and their latest translation", Separat-Abdr. aus dem American Journ. of Philology, vol. VII, No. 1, p. 19. — Im Allgemeinen wird man am besten thun, das Wort beizubehalten; eine annähernde Veranschaulichung gewährt vielleicht der Ausdruck „heisse Geistesarbeit"; tapo 'tapyata dann etwa: „er vergeistigte sich in heisser Geistesarbeit."

IV. kâma erklärt Sây. durch sisṛikshâ „die Absicht zu schaffen". — yad fasst

V. Ihre querüber ausgespannte Schnur, war sie wohl unten oder war sie oben? Besamende Wesen waren, Mächte waren, eigene Kraft von unten, Streben von oben.

VI. Wer weiss es fürwahr, wer möchte es hier verkünden, woher entstand, woher diese Schöpfung? durch seine (des Universums) Emanation sind die Götter herwärts [gekommen]; wer weiss nun, woher sie entstanden ist?

Grassm. als temporale Conjunction: „als sich zeigte“; damit wären zwei Handlungen angedeutet. — manasaḥ lässt Gough p. 296 unübersetzt. — asati Sây.: sadvilakshane 'vyâkṛite kâraṇe „in dem vom Sein verschiedenen ungesonderten Elemente“. — hṛidi verbindet Sây. nicht mit pratîshya, sondern mit manîshâ „mit der im Herzen verschlossenen Weisheit“; für den Sinn der Strophe ergiebt sich hieraus kein Unterschied.

V. Vâj. Sanh. XXXIII, 74. — Ludwig's Übers. der Worte adhaḥ svid âsît etc. „war denn [nur] unten [etwas], oder war's [nur] oben?“ sehr gesucht; ich lasse mit Muir und Gough raçmiḥ als Subjekt gelten. Oben str. II erklärt Sây. svadhayâ durch: svasmin dhîyate dhriyata âçritya vartata iti svadhâ mâyâ: dem entsprechend ist auch hier übersetzt worden: „eigene Kraft“. Für diese Stelle jedoch deutet Sây. das Wort geradezu als Nahrung annam: tatra ca bhoktṛibhogyayor madhye svadhâ | annanâmaitat | bhogyaprapañco 'vastâd avaro nikṛishṭa âsît „svadhâ als Name für annam steht in der Mitte des Geniessers und des zu Geniessenden; die mannigfache Entwicklung des Geniessbaren war unten befindlich.“ Dem entsprechend lautet seine Interpretation von prayatiḥ: prayatitâ bhoktâ parastât para utkṛishṭa âsît; zusammenfassend heisst es dann: bhogya prapañcam bhoktṛiprapañcasya ceshabhûtam kṛitavân ity arthaḥ „das Übriggebliebene der mannigfachen Entwicklung des Geniessers schafft die mannigfache Entwicklung des zu Geniessenden.“ Für prayati giebt Grassm. Wtb. „Mitteilung des Samens“ an, seine Übers. hat „Streben“; Kaegi, Streben nach oben“. — Williams construirt die letzte Hälfte unberechtigt als Frage, svadhâ und prajati übers. er „fecund principles“ und „active forces, that energized“ Müller: „Comes this spark from earth piercing and all-pervading, or from heaven? . . . . . Nature below and power and will above.“

VI. Say. ergänzt ganz richtig zu asya, das hier in demselben Sinne gebraucht ist, wie Str. VII, ein jagatas und als Subjekt zu âbabhûva ein kritsnam jagat; Ludwig hingegen den Adhyaksha der folgenden Strophe; es ist aber gar kein Grund, die beiden asya irgendwie abweichend zu erklären, und Str. VII ist die Beziehung unzweifelhaft. — Den Anfang der zweiten Hälfte fragend zu behandeln, wie es Grassm. und Kaegi thun, liegt kein Anlass vor.

VII. Diese Schöpfung, von dem sie entstanden, ob er sie geschaffen oder ob nicht — der sein (des Universums vgl. „durch seine Emanation“ str. VI) Aufseher ist im höchsten Himmel, er nur weiss es, oder sei es, dass er es nicht wisse.“

VII. yatas ist persönlich und dadhe entsprechend PW. und Ludwig aktivisch zu nehmen, auch Sây.: tathâ sa evopâdânabhûtah (materielle Ursache) paramâtmâ svayam eva nimittabhûto (bewirkende Ursache) 'pi san yadi vâ dadhe vidadha idam jagat sasarja yadi vâ na sasarja. Die Alternative, ob er sie geschaffen oder ob nicht, entspricht dem skeptischen Schlusse; Subjekt zu dadhe ist eben der Adhyaksha, nicht any one, wie Muir und Gough (p. 297) annehmen.

Kurze Inhaltsangabe des Liedes.

Im Anfange war Alles finster, nichts Gesondertes war zu erkennen. Es wird nun die Frage aufgeworfen nach der Wesenheit des ursprünglichst Bestehenden, der Urmasse, und hierfür mit Wahrscheinlichkeit ein unendlich tiefes und weites Meer angenommen. In dieser einen Masse, die durch eigene Kraft, ohne fremden Antrieb existirt, beginnt es sich nun zu regen: es zeigt sich der erste Same des Geistes. Und von dieser Erscheinung ausgehend erschufen Weise (wahrscheinlichst doch göttliche Wesenheiten, nach Ludwig die Rishi's) aus dem Nichtsein ein Sein, eine Welt, in der nun eine Zweiteilung vorgenommen zu werden scheint (Str. V.). Bei alledem aber bleibt die Frage nach der eigentlichen Entstehung des Universums, der die Götter zeitlich nachstehen, noch unerledigt, und eine Antwort hierauf kann — wenn überhaupt Jemand — nur der oberste Weltenherr geben.

In dieser Hymne drückt sich am Auffälligsten ein Monotheismus aus, wenigstens in soweit, als ein höchster Gott der Zeit und folglich auch der Macht nach den übrigen Göttern weit vorangeht. Gleichzeitig giebt sich aber auch bereits eine absolute Skepsis in höchster Potenz kund, indem die Allwissenheit selbst des höchsten Gottes — vielleicht gar seine Existenz — angezweifelt wird. Welche Verlegenheit diese Thatsache den späteren Gläubigen bereitete, geht aus der komplicirten — bei Muir p. 363 wörtlich wiedergegebenen — Interpretation hervor, welche der Scholiast des Taitt. Brahm. der Schluss-Strophe aufzwingen will: Das „Wissen“ des Gottes stellt er als ein nicht menschliches, sondern eben echt göttliches hin; da dieser Gott aber dem All immanent und mit ihm identisch sei, könne davon nicht die Rede sein, dass er ein „Wissen“

betreffs eines ausserhalb seiner selbst und von ihm selbst verschiedenen Objektes besitze!

Gehen wir nun etwas specieller auf den Inhalt des Hymnus ein, so finden wir in seiner ersten Strophe die Hervorhebung, dass am Anfange weder ein Sein noch ein Nichtsein existirte; zugleich wird aber auch schon die Frage angeregt, ob damals nicht trotzdem irgend etwas sich bewegte,[1]) in welcher Hülle sich dieses „Etwas" geschützt befand, und ob dieses „Etwas" nicht ein unendliches Wassermeer gewesen. Man vergleiche hierzu Chând. Up. VI, 2, 1 ff: sad eva somyedam agra âsid ekam evâdvitiyam tad dhaika âhur asad evedam agra âsîd ekam evâdvitîyam tasmâd asataḥ saj jâyeta | kutas tu khalu somyaivam syâd iti hovâca katham asataḥ saj jâyeteti | sat tv eva somyedam agra âsid ekam evâdvitîyam | tad aikshata bahu syâm prajâyeyeti „Das Seiende nur war am Anfange, einzig ohne ein Zweites; das Nichtseiende, sagen Andere, war am Anfange nur, einzig ohne ein Zweites; aus diesem Nichtseienden entsand das Seiende. Wie aber sollte dies sein? . . . Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? — Nein, nur das Seiende war am Anfange, einzig ohne ein Zweites; dies dachte: „Viel möge ich sein, möge ich zeugen." — Taitt. Up. II, 7, 1: asad vâ idam agra âsît | tato vai sad ajâyata | tad âtmânam svayam akuruta | tasmât tat sukṛitam ucyata iti | „Nichtseiend fürwahr war dies am Anfange, daraus nun entstand das Seiende; dieses (das Nichtseiende)[2]) schuf sich selbst, deshalb wird es „wohl gebildet" genannt." — Bṛih. âr. Up. I, 2, 1: naiveha kiñ canâgra âsît mṛityunaivedam âvṛitam âsît | açanâyayâçanâyâ hi mṛityuḥ „Nichts war hier am Anfange; vom Tode eingehüllt war dies, vom Hunger; denn Hunger ist Tod." Von diesem Tode, dem Hunger, geht nun die Schöpfung aus; unter dem Tode ist die chaotische Urmaterie, hier, wie an den meisten anderen

---

1) Auch die Bhagavadgîtâ sagt an einer Stelle, dass das erste „Etwas" (das höchste Brahman) weder „seiend" noch „nichtseiend" genannt wird; es ist eben völlig qualitätslos (XIII, 12: Anâdimat param brahma na sat tan nâsad ucyate).

2) Unter dem tad ist hier jedenfalls (auch Çankara entsprechend) das ersterwähnte asad zu verstehen; wollte man es, wie Röer in seiner Übersetzung, auf sad beziehen, so könnte man höchstens den Sinn hineinlegen, dass das Seiende aus dem Nichtseienden in eigenster Schöpfungsthätigkeit hervorging, eine Erklärung, die immerhin etwas Gezwungenes hat. — Die von Regnaud (Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde II, p. 19) in Parenthese beigefügte zweite Übersetzung „produisit de lui-même l'âtman" ist unzulässig. — sukṛita ist hier im Sinne von „durch sich selbst geschaffen" gebraucht.

diesbezüglichen Stellen als schöpfende Gottheit aufgefasst, zu verstehen; darauf weist auch I, 2, 5 derselben Up. hin: sa yad yad evàsṛijata tattad attum adhriyata sarvam vâ attiti tad aditer adititvam[1]) „Er (der Tod) entschloss sich, was er erschaffen hatte, zu essen; alles fürwahr ist er; daher die Benennung der Aditi als Aditi." — Ein ähnliches Bild finden wir in der Chând. Up. IV, 3, 6: mahâtmanaç caturo deva ekaḥ kaḥ sa jagâra bhuvanasya gopâḥ „Ein Gott — wer ist er — verschlang die vier grossen Wesen (sc. Sprache, Auge, Ohr, Vernunft cf. IV, 3, 3)." Allegorisch ist hier ein Pantheismus gezeichnet; Alles geht in seinem Schöpfer auf, oder, wie es hier heisst, der Schöpfer verzehrt alles. Gerade mit dem Namen Aditi übrigens, der hier in etymologischer Spielerei gedeutet wird, ist einmal im Rv. (I, 89, 10) eine echt pantheistische Anschauung verknüpft, wovon noch an anderer Stelle ausführlicher die Rede sein wird.

„Das Eine", heisst es weiter „atmete vom Winde nicht bewegt, aus eigener Kraft". Ähnliches sagt die Chând. Up. vom Prâṇa — dem in den Upanishad's in gleicher Weise wie dem Brahman, Atman, Purusha die höchsten göttlichen Attribute beigelegt werden — VII, 15, 1: prâṇaḥ prâṇena yâti prâṇaḥ prâṇam dadâti prâṇâya „Prâṇa bewegt sich durch Prâṇa, Praṇa giebt Atem dem Prâṇa."

In der dritten Strophe des Liedes wird mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass vor der Schöpfung Alles „ununterscheidbare Wasserflut" gewesen. Ich fasse diesen Ausdruck ganz wörtlich, nicht, wie es Haug[2]) gethan, blos figürlich und als zu dem Zwecke gewählt, um uns einen ungefähren Begriff von dem Urzustande des Alls vor der Schöpfung zu geben. Zur Bekräftigung meiner Ansicht verweise ich hier nur — weiter unten folgen noch mehrere entsprechende Citate aus dem Rv. und Av. — auf Bṛih. âr. Up. V, 5, 1: âpa eve-

1) Die folgenden Worte: sarvasyaitasyâtta bhavati sarvam asyânnam bhavati gehören nicht zum vorhergehenden, sondern zum weiterfolgenden Satze: ya evam etad aditer adititvam veda; asya bezieht sich direkt auf yaḥ. Röer's Übers.: „He is the eater of this whole universe, this whole universe is his food. He who thus know him in his nature as Aditi, will obtain the reward of this knowledge" ist demnach inkorrekt.

2) „Die Kosmogonie der Inder", Vortrag, gehalten im anthropologischen Verein zu München am 26. März 1873. Allgemeine Zeitung, Jahrg. 1873, p. 2373 ff. — Vergl. hierzu auch Weber, Indische Studien, IX, p. 74: „Die Vorstellung des Urwassers selbst hängt mit dem Sâṅkhya-Princip der Urmaterie zusammen, für welches sie nur ein plastischerer Ausdruck ist. — p. 2, Anm. 2 nennt Weber dieses göttliche Urwasser „das Substrat der kreatürlichen Schöpfung."

dam agra âsus tâ âpaḥ satyam asṛijanta „Wasser war am Anfange dies; diese Wasser liesen das wahrhaft Seiende hervorgehen.“ — Vâj. Sanh. XXXII, 1 (Tadeva-Up.) sind die Wasser zugleich mit dem Brahman und Prajâpati als Manifestation des höehsten Wesens aufgeführt. Als schöpfende Macht in der Hand des bereits existirenden obersten Wesens wird das Wasser hervorgehoben z. B. Taitt. Âraṇy. X, 1, 1 (Bṛihannârâyaṇa-Up.): toyena jîvân vyacasarja bhûmyâm „Durch Wasser hat er Leben (die individuellen Seelen) auf der Erde erschaffen.“ Schliesslich sei noch Kaṭha-Up. IV, 6 erwähnt, wo das Brahman als der vor dem Tapas, vor den Wassern Entstandene bezeichnet wird: yaḥ pûrvaṅ tapaso jâtam adbhyaḥ pûrvam ajâyata[1]; also Tapas und die Wasser das Uralte.

„Das Ungeheuere, das eingeschlossen war in den leeren Raum, dies allein entstand durch die Macht des Tapas.“ Auch in den Upanishad's finden wir das Tapas als integrirende Macht bei der Schöpfung sehr häufig erwähnt, so in der Kosmogonie der Taitt. Up. II, 6, 1: so 'kâmayata | bahu syâm prajâyeyeti | sa tapo 'tapyata | sa tapas taptvâ | idam sarvam asṛijata | yad idam kiñ ca | „Er wünschte: „Viel möge ich sein, möge ich zeugen[2]).“ Er erhitzte das Tapas;[3]) das Tapas erhitzt habend erschuf er alles dies, was nur immer ist.“ — Praçna-Up. I, 4: prajâkâmo vai prajâpatiḥ sa tapo 'tapyata sa tapas taptvâ sa mithunam utpâdayate | rayiñ ca prânañ cety etau me bahudhâ prajâḥ karishyata iti „Prajâpati wünschte Nachkommenschaft; er erhitzte das Tapas; das Tapas erhitzt habend erzeugte er ein Paar, Stoff und Atem, [wünschend:] „Diese beiden mögen mir in vielfacher Gestalt Geschöpfe erschaffen.“ [4])

„Der Wille zuerst entstand in ihm, dies war der erste Samen-

---

1) Diese Übersetzung scheint mir näherliegend als die sonst gegebene: „welcher als Erster vom Tapas entstanden, vor den Wassern“; warum soll man dasselbe unmittelbar darauf wiederkehrende Wort pûrvam nicht auch beide Male in gleichem Sinne auffassen?

2) prajâyeya, das bereits oben Chând. Up. VI, 2, 1 ff. erwähnt ist, ist nicht passivisch „möge ich geboren werden“, sondern medial „möge ich für mich zeugen“ zu verstehen; vgl. das folgende Citat Praçna-Up. I, 4.

3) vgl. hierzu die p. 3 zum Worte tapas gegebene Anm.; Übersetzungen, wie „er büsste Busse“ (Weber, Ind. Stud. II, p. 221; und entspr. „il fit pénitence“ (Regnaud a. a. O. II, p. 18), „he performed austerity“ (Dr. Röer) und auch „he brooded over himself“ (Müller, Sacr. Books of the East XV, p. 58) können zu nichts weniger als klaren Vorstellungen gelangen lassen.

4) Vgl. auch Gopatha-Brâhm. I, 1, 1, wo es vom uranfänglichen Brahman

erguss des Geistes.“ Ein sehr ähnliches Verhältnis zwischen diesem Willen und dem Geiste können wir aus Bṛih. âr. Up. I. 2, 1 entnehmen, wo allerdings kâma nicht ausdrücklich erwähnt, sondern durch die Optativ-Form syâm ersetzt wird: tan mano 'kurutâtmanvî syâm iti „Er (der schöpfende „Tod“) erschuf diesen Geist,[1]) [indem er wünschte:] möge ich eine Seele haben.“ — Dieser Wunsch, kâma,[2]) den wir weiter unten (Av. IX, 2) noch als selbstständige Gottheit zu betrachten Gelegenheit haben werden, findet in den Schöpfungsberichten der Upanishad's sehr oft die gleiche Erwähnung; so Taitt. Up. II, 6, 1 und Praçna-Up. I, 4 (s. oben!) „Er wünschte“. — Bṛih. âr. Up. 1, 2, 4: so 'kâmayata dvitîyo ma âtmâ jâyeteti „Er wünschte: „Eine zweite Seele von mir möge erstehen“; I, 4, 3 sa dvitîyam aicchat „Er (der einzige am Anfange existirende Âtman) wünschte einen zweiten“; I, 4, 17: âtmaivedam agra âsîd eka eva so 'kâmayata etc. „Ein einziger Âtman nur war dies am Anfange, er wünschte etc.“ — Chând. Up. III, 19, 3: atha yat tad ajâyata so 'sâv âdityas tam jâyamânam ghoshâ ulûlavo 'nûdatishṭhant sarvâṇi ca bhûtâni sarve ca kâmâḥ „Und was nun entstand, das war Âditya; seiner Entstehung folgte Freudengeschrei und alle Wünsche.“

In der zweiten Hälfte von Str. IV wird die Verwandtschaft des Seienden mit dem Nichtseienden, das Entstehen des ersteren aus dem letzteren, hervorgehoben: vgl. hierzu Taitt. Up. II, 7, 1 (bereits p. 5 citirt): „Nichtseiend war am Anfange dies; daraus nun entstand das Seiende.“ — Chând. Up. III, 19, 1: asad evedam agra âsît | tat sad âsît tat samabhavat tad âṇḍam niravartata „Nichtseiend war am Anfange dies, es ward seiend, es bildete sich, es entwickelte sich zu einem Ei.“

---

heisst: tad abhyaçrâmyad abhyatapat samatapat, ferner Çatapatha-Brâhm. II, 2, 4, 1 und II, 5, 1, 1: prajâpatir ha vâ idam agra eka evâsa | sa aikshata katham nu prajâyeyeti so 'çrâmyat sa tapo 'tapyata . . . .

1) So nach Çankara; tan mano 'kuruta kann jedoch auch weniger nachdrücklich bedeuten: „er hegte diesen Gedanken.“ So übersetzt auch Müller, a. a. O. XV, p. 75; âtman ist aber keinesfalls, wie Müller meint, „the body“ sondern das — nicht rein körperliche — individuelle Selbst, „une personnalité consciente et distincte“ (Regnaud).

2) Weber, Ind. Stud. V, p. 226 sieht in dem hier gebrauchten Wort kâma „die kosmogonische Vorstellung von dem Wunsch zu schaffen, als der erste Anstoss zur Schöpfung.“ — Wo prägnant gebraucht, ist kâma vielleicht am besten mit „Wille“ wiederzugeben; cf. Deussen, Elemente der Metaphysik, p. 87 Anm.

Die Götter sind nach Str. VI erst nach dieser Emanation entstanden, also sie sind nicht ursprünglich. So auch Muṇḍaka-Up. II, 1, 7: tasmàc ca devà bahudhà samprasûtâḥ sâdhyâ manushyâḥ etc. „Von ihm (dem erschaffenden Purusha) wurden die Götter in vielfacher Gestalt erzeugt, die Sâdhya's, die Menschen etc.“ -- Bṛih âr. Up. V, 5, 1 kommt die Erschaffung der Götter erst nach manch Anderem: àpa evedam agra àsus tà àpaḥ satyam asṛijanta satyam brahma brahma prajàpatim prajàpatir devàn „Wasser war am Anfange dies; diese Wasser liessen das wahrhaft Seiende hervorgehen, das wahrhaft Seiende das Brahman, das Brahman den Prajàpati, Prajàpati die Götter“; I, 4, 11 wird die Schöpfung der Götter dem am Anfange einzig existirenden Brahman zugeschrieben [1]), und ähnlich Kaṭha-Up. IV, 9: yataç codeti sûryo 'stam yatra ca gacchati | tan devâḥ sarve 'rpitâḥ „Von dem aus die Sonne aufgeht und in dem sie untergeht, auf ihm (sc. dem Brahman) beruhen alle Götter.“

In den Hymnen des Rv. und Av. selbst begegnen uns auch einige Parallelstellen zu dem Inhalte dieses Liedes. Besonderer Hervorhebung erscheinen hier wert: Gegenüber Str. III neben Rv. X, 190, 1, wonach aus dem Tapas die heilige Ordnung und die Wahrhaftigkeit (ṛitam und satyam) entstanden sind, besonders noch Av. X, 7, 36: „Der aus Anstrengung und Tapas geboren alle Welten erlangt hat, ... diesem höchsten Brahman sei Verehrung!“ XIII, 2, 5: „Rohita erstieg den Himmel durch das Tapas.“ — Zur Erwähnung des Wassers in derselben Str. vgl. Rv. X, 82, 6: „Den ersten Keim empfingen die Wasser, in welchen alle Götter sich befanden“; X, 121, 7: „Als die gewaltigen Wasser kamen, allen Keim in sich enthaltend, da entstand der einzige Lebensgeist der Götter“; Av. IV, 2, 8: „Die Wasser, ein Kind erzeugend, liessen am Anfange einen Embryo entstehen, und ihm war, als er geboren, eine goldene Hülle“; X, 7, 10 sind die Wasser zugleich mit dem Brahman als Manifestation Skambha's genannt. Rv. X, 30, 10 heissen sie „die Mütter, die Herrinnen der Welt,“ [2]) VI, 50, 7 „die Erzeugerinnen alles Stehenden und sich Bewegenden.“

Die erste Hälfte der vierten Strophe findet sich mit uner-

---

1) cf. Bhagavadgîtâ X, 2: aham (sc. çribhagavân) âdir hi devânâm. — Im Çat. Brâhm. sehr häufig: devâç câsurâç ca | ubhaye prâjapatyâḥ.

2) Unrichtig Grassmann's Übers. (II, p. 318): „die Welt-vermählten Mütter.“

heblicher Variante wieder Av. XIX, 52, 1; zu ihr ist ferner noch zu vergleichen Av. X, 7, 21: „In dem vortretenden Zweige des Nichtseienden erkennen die Menschen gleichsam das Höchste; und das Seiende meinen die Niederstehenden, die deinen Zweig verehren" (vgl. die der weiter unten folgenden Übersetzung des Liedes beigegebenen Bemerkungen) und Rv. X, 72, 2—3: „In der ersten Zeit der Götter entstand aus dem Nichtseienden das Seiende" (hier sind also die Götter als bereits existirend bezeichnet gegen X, 129, 6); schliesslich Av. XVII, 1, 19: „Auf dem Nichtseienden beruht das Seiende, auf dem Seienden beruht das Gewordene etc."

Zu tiraçcîno vitato raçmir eshâm (Str. V) ist ein Vergleich interessant mit Av. X, 8, 37: „Der den ausgespannten Faden kennt, der kennt das grosse Brâhmaṇam", XIII, 1, 6: „In ihm (Rohita) hat Parameṣṭhin den Faden ausgebreitet", und II, 1, 5: „Alle Welten habe ich umschritten, zu sehen den ausgespannten Faden der göttlichen Satzung . . . ."

Mit Str. VI berührt sich noch Rv. X, 72, 1: „Nach ihr (der Aditi) entstanden die Götter, die Seligen, die Genossen der Unsterblichkeit"; doch vgl. die bereits oben erwähnte Str. II der citirten Hymne.

X, 90.

Ludwig II, p. 574 und V, p. 437. Grassmann II, p. 486. Muir V, p. 367. Weber, Indische Studien IX, p. 5 (entspr. der Vâj. Sanh.). Williams p. 24. Zimmer, Altindisches Leben p. 217. Gough, a. a. O. p. 297 und 322.

Av. XIX, 6, 1; 4; 3; 2; 9—11; 14; 13; 12; 5—8; 15. — Vâj. Sanh. XXXI, 1—5; 14; 9; 6—8; 10—13; 15—16. (Die von Ludwig V, p. 440 gegebene Anordnung des Av. und der Vâj. Sanh. ist nicht richtig.)

I. Tausendköpfig ist der Purusha, tausendäugig, tausendfüssig. Die Erde von allen Seiten bedeckt habend, herrscht er [zugleich] über den Zehnfinger-Raum.

II. Purusha vor Allen ist dies Alles, was geworden und was werden soll. Auch über die Unsterblichkeit gebietend überragt er, was durch Speise [existirt].

I. Av. beginnt mit sahasrabâhuḥ „tausendarmig“; Vâj. S. liest für viçvato vṛitvâ — sarvata spṛitvâ. — Ausser von Weber und Williams ist stets, entspr. Sây., übersetzt: „er überragt sie (die Erde) um zehn Finger“. Abgesehen davon, dass im Vergleich zur Erdengrösse ein Überragen derselben um 10 Finger entschieden nichtssagend erscheinen muss, wäre bei solcher Auslegung auch der Instr. daçangulena statt des Accus. zu erwarten. Im Übrigen kommen wir unten noch zu ausführlicher Erörterung dieses wichtigen Punktes.

II. Av. utâmṛitatvasyeçvaro yad anyenâbhavat saha — noch unklarer. Ludw. hält anyena nur für ein verdorbenes annena. — Die zweite Hälfte scheint mir Ludwig am treffendsten übersetzt zu haben: „[ist] auch über die Unsterblichkeit gebietend, [da er,] was durch Speise [ist,] weit überragt;“ doch ist die begründende Parenthese, „[da er]“ kaum von Nöten, wie vorstehende Übertragung zeigt. Gough p. 298 folgt dem Komment. der Vâj. Sanh. und übersetzt yad annena atirohati genau entsprechend dem vorhergehenden yad bhûtam yac ca bhavyam, also als Attribut des Purusha: „he is . . . . that which grows up with food.“ Nach idam sarvam etc. aber will ein solches Attribut wenig besagen. Grassm.: „er gebietet über das Unsterbliche, was durch Speise noch höher wächst,“ Zimmer: „er herrscht auch über das Reich der Unsterblichkeit, welches durch Speise gross wird“;

III. So bedeutend ist seine Grösse, und noch grösser als dies ist Purusha. Ein Viertel von ihm sind alle Wesen, drei Viertel das Unsterbliche im Himmel.

IV. Mit drei Vierteln ging Purusha in die Höhe, ein Viertel von ihm kam hier wieder zum Vorschein. Dann schritt er nach allen Seiten aus zu dem, was isst und was nicht isst.

V. Von ihm wurde Virâj geboren, von Virâj der Purusha. Geboren überragte er die Erde von hinten und von vorn.

---

beide verstehen unter annam die Opferspeise. Weber: „er herrscht ob der Unsterblichkeit, da er [stetig] durch Nahrung wächst"; ebenso Muir. Keine dieser Übers. giebt einen befriedigenden Sinn. Aus Say.'s längerer Erklärung scheint hervorzugehen, dass er yad als „obgleich" fasst und etwa meint: „obgleich er sich in vergänglicher Emanation zu entfalten scheint, so ist dies doch nicht ganz seine Wesenheit."

III. Av. tâvanto asya mahimânas tato . . . Der Plural erklärt sich aus der Mehrzahl der oben Pur. beigelegten Attribute. — tataḥ, woran Ludwig sich stösst, für ataḥ ist unterschiedslos; mit diesem tataḥ verbindet sich der Komparativ nicht minder gut wie mit ataḥ im Rv. vgl. Îçâ Up. IX: tato bhûya iva te tamaḥ . . ., von Ludw. selbst übersetzt (III, p. 35): „Noch grösseres Dunkel ist für die . . ." — „drei Viertel das Unsterbliche im Himmel" ist jedenfalls bezeichnender als Ludwig's „drei Viertel unsterblich im Himmel", das den ganzen Inhalt der Worte tripât etc. noch nicht erschöpft.

IV. Av. tribhiḥ padbhir dyâm arohat; am Schlusse anu für abhi.

V. Av. virâḍ agre samabhavat; diese Variante entfernt die Schwierigkeit. Vâj. Sanh. tato für tasmât. Den Auslegungen des Schlusses seitens der einheimischen Komment., wonach der Sinn „dann erschuf er die Erde und hierauf die Körper", ist keine Erheblichkeit beizumessen; die eigentliche Schöpfung wird erst weiter unten beschrieben. — Zimmer übers. nach der Lesart des Av. — Um so mehr als das Lied einer relativ späten Periode angehört, ist vielleicht die Annahme nicht zu gewagt, dass hier, gleichwie oft im Av., in dunkler Weise mit einem Worte mehrere Begriffe verbunden sind. So wäre es immerhin möglich, dass man in dieser Strophe das Urindividuum „Purusha" (Âdi-Purusha) von dem späteren Menschen „Purusha" zu unterscheiden hat. Er wäre demnach zu verstehen: „Von dem einen hier auf Erden wieder (punar deutet vielleicht auf den Doppelsinn des Wortes Purusha hin) erstehenden Viertel des Urwesens enstand Virâj, und von dieser der Mensch." Diese Deutung erstrebt auch Sây, der tasmât durch âdipurushât und purusha durch kaçcit pumân erläutert. Allerdings harmonirt mit solcher Erklärung das folgende: „geboren überragte er (purusha) die Erde etc." nicht zum Besten. Eine fernere Möglichkeit — auf die auch Williams in seiner Anm. hinweist — wäre die, dass die Be-

VI. Als die Götter mit Purusha als Opferguss ein Opfer bereiteten, ward der Frühling sein Opferschmalz, der Sommer das Brennholz, der Herbst der Opferguss.

VII. Ihn, das Opfer, besprengten sie auf der Opferstreu, den am Anfange geborenen Purusha. Mit ihm opferten die Götter, die Sâdhya's, die Rishi's.

VIII. Von diesem Alles darbringenden Opfer wurde das gesprenkelte Opferschmalz gesammelt. Es erschuf die Tiere der Luft, der Wälder und der Dörfer (= die wilden und die zahmen T.)

IX. Von diesem Alles darbringenden Opfer entstanden die Ric- und die Sâman-Lieder, die Metra entstanden aus diesem, das Yajus entstand aus diesem.

---

griffe Virâj und Purusha hier geradezu identificirt werden. Av. VIII, 9, 7 ff. lesen wir: „Die Virâj nennen sie des Brahman's Vater, diese bestimme uns, den Freunden, wie vielfach sie ist .... In deren Dienst und Weisung das Wesen (yaksham nach PW. hier collectiv: „alle Wesen" vgl. weiter unten Av. X, 2, 32) in Bewegung ist, diese Virâj, ihr Rishi's, ist im höchsten Himmel. — Vgl. noch ausser der von Muir für diese Stelle gegebenen Anm. die Abhandlung von G. S. Leonard „The mystic history of the god Virâj" im Journal of the Asiatic Soc. of Bengal XLVI, I, 1877 p. 126—148. Dort heisst es ebenfalls (p. 127): „The epithet of the first male (Âdi-Purusha) agrees with Virâj in one place, and with Brahmâ in another; with Nârâyana in a third and with Svayambhuva in a fourth. In one place the hymn addressed to the thousand-headed male agrees with Virâj etc." — tasmât beziehen übrigens Ludwig und Weber auf pâdo 'sya, nicht auf den ganzen Purusha.

VI. Weber: „Wecken der Herbst." — Der Av. hat in dieser Strophe überhaupt keine abweichende Lesart, obwohl Zimmer einer solchen gefolgt sein will.

VII. Av. prâvṛishâ für barhishi, vasavaḥ für ṛishayaḥ; Zimmer übersetzt nach diesen Varianten. — Die unglückliche Erklärung von ayajanta als „liessen sich opfern" (im Wtb.) hat Grassmann selbst wieder aufgegeben. — sâdhyâs erklärt Sây. als „diejenigen, denen die Ausführung der Schöpfung obliegt, Prajâpati u. s. w." (sṛishṭisâdhanayogyâḥ prajâpatiprabhṛitayaḥ); cf. Str. XVI und die weiter unten folgenden Mitteilungen über die Sâdhya's.

VIII. Av. âraṇyâ für âraṇyân. — sarvahut bezeichnet das Opfer nicht als „vollständig dargebracht", wie Grassm. übers., sondern vielmehr aktivisch als das Ganze, Alles darbringend" s. Ludwig III, p. 299. — Grassm. übersetzt „das triefende Opferschmalz"; nach Sây. ist unter pṛishad âjyam „saure Milch und Opferschmalz" zu verstehen. Ich nehme, wie Zimmer, âjyam als Subj. zu cakre, nicht Purusha. — Weber: „die windartigen Tiere d. h. die so schnell sind wie der Wind"; es werden aber wohl alle geflügelten Tiere gemeint sein.

IX. Grassm. übersetzt chandânsi entsprechend der Angabe im PW. mit „Zauberlieder" und vermutet hierin (vgl. auch Ludwig III, p. 51) — und wohl auch

X. Aus ihm entstanden die Pferde und die mit zwei Zahnreihen versehenen Tiere. Aus diesem entstanden die Rinder, aus ihm entstanden die Ziegen und die Schafe.

XI. Als sie den Purusha zerlegten, wie vielfach teilten sie ihn? Was ward sein Mund, was die Arme, was Schenkel und Füsse genannt?

XII. Der Brâhmaṇa war sein Mund, die Arme wurden zum Râjanya, seine Schenkel das, was [jetzt] der Vaiçya, aus den Füssen entstand der Çûdra.

XIII. Der Mond ist entstanden aus dem Geiste, aus dem Auge entstand die Sonne, aus dem Munde Indra und Agni, aus dem Atem entstand Vâyu.

XIV. Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte entwickelte sich der Himmel, aus den Füssen die Erde, die Weltgegenden aus dem Ohre; so bildeten sie die Welten.

XV. Sieben Feuerumhegungen, dreimal sieben Brennhölzer waren bereitet, als die Götter, das Opfer zurüstend, Purusha als Opfertier banden.

XVI. Durch das Opfer opferten die Götter das Opfer; dies waren die ersten Bräuche. Diese mächtigen Wesen erreichten den Himmel, wo die Götter, die alten Sâdhya's sind.

---

mit Recht — einen Hinweis auf den Atharva-Veda. chandas fasst sowohl die Bedeutung „Wunschlied“ wie „Metrum“ in sich, cf. Weber's Ausführungen in den Ind. Stud. VIII, p. 3–8; Ludwig III, p. 17 f.

X. Av. ye ca ke für ye ke.

XI. Av. kim bâhû kim ûrû, ebenso Vâj. S. mit vorher noch eingefügten âsît. — Von einem eigentlichen „Umgestalten“, wie Grassm. übersetzt, ist nicht die Rede; Ludwig bemerkt treffend hierzu: „es ist wohl auf das Zerlegen des Opfertieres angespielt.“

XII. Av. râjanyo 'bhavat; madhyam für ûrû, letztere Variante auffallend gegenüber der vorhergehenden Str. — mukham übersetzt Ludwig Str. XI und XIII mit „Mund“, warum hier mit „Gesicht“?

XIII. Vâj. S. çrotrât vâyuç ca prâṇaç ca mukhâd agnir ajâyata, also bereits Prâṇa unter den Göttern! manas hier mit „Sinn“ zu übersetzen, wie es Zimmer thut, ist nicht zulässig.

XVI. = Av. VII, 5, 1. Der Sinn ist: „Mit diesem ersten Opfer opferten die Götter das Opfer für alle späteren Zeiten.“ — sâdhyâs wird hier von Say. adjektivisch in Beziehung auf devâs erklärt; Weber übersetzt: „wo die früheren Seligen als Götter weilen.“

Diese Hymne, in welcher die natürlich rein allegorisch dargestellte Weltschöpfung in ihren Einzelheiten — gegenüber den allgemeineren Reflexionen des erstbesprochenen Liedes — behandelt wird, trägt einen ausgesprochen pantheistischen Charakter: die Gottheit ist der Grund aller einzelnen Dinge, sie ist ihre causa immanens. Purusha, das ungeheuere Urwesen, wird, wie die Allegorie besagt, von den Göttern selbst — deren vorherige Existenz hier somit angenommen wird, doch vgl. Str. XIII — als Opfer dargebracht, und aus diesem Opfer, resp. seinen Teilen geht das Einzelne der Schöpfung hervor.

Wenn wir zunächst diejenigen Abschnitte des Liedes berücksichtigen, welche sich speciell mit der Schöpfung beschäftigen, so ist zu Str. III zu bemerken, dass sie nur wenig abweichend Chând. Up. III, 12, 6 citirt wird, zu Str. V, dass die allerdings besonders geartete Stelle der Bṛih. âr. Up. IV, 2, 3 die Virâj als Gattin des Purusha nennt, während nach der Hymne sie von letzterem geboren ist. Allerdings schliessen beide Angaben sich keineswegs notwendig aus; so lässt z. B. Bṛih. âr. Up. I. 4, 1 ff. der Ur-Âtman auch aus sich selbst ein weibliches Wesen entstehen, mit dem er alsdann die Menschen und Tiere durch sexuelle Akte erzeugt; Ähnliches ist VI, 4, 2 von Prajâpati gesagt.

Zu Str. VIII—X und XIII—XIV, wo von der Entstehung der Tiere, der Veden, des Mondes, der Sonne, des Indra, Agni, Vâyu, des Luftraums, des Himmels, der Erde und der Weltgegenden die Rede ist, vgl. folgende Parallelstellen: Muṇḍ. Up. II, 1, 3—4: etasmâj jâyate prâṇo manaḥ sarvendrîyâṇi ca | kham vâyur jyotir âpaḥ pṛithivî viçvasya dhâriṇî | agnir mûrdhvâ cakshusî candrasûryo diçaḥ çrotre vâg vivṛitâç ca vedâḥ | vâyuḥ prâṇo hṛidayam viçvam asya padbhyâm pṛithivî hy esha sarvabhûtântarâtmâ. „Von ihm (Purusha) entstehen der Atem, der Geist und alle Sinne, die Luft, der Wind, das Licht, die Wasser, die Erde, die Trägerin des Alls; dessen Haupt das Feuer, dessen Augen Mond und Sonne, dessen Ohren die Weltgegenden, dessen Sprache die offenbarten Veden, dessen Atem der Wind, dessen Herz das All, aus dessen Füssen die Erde [entstand], er ist die innere Seele aller Wesen.“ II, 1, 6: tasmâd ṛicaḥ sâma yajûnshi „Von ihm [entstanden] die

Ric-Lieder, das Sâman, die Yajus-Lieder. — Chând. Up. I, 7, 5 wird der Purusha, unter welchem hier gleichwie oben Bṛih. âr. Up. IV, 2, 3, das Männchen im Auge", die Pupille verstanden ist, mit Ric, Sâman, Uktham, Yajus, Brahman identificirt: atha ya esho 'ntar akshiṇi purusho driçyate saivark tat sâma tad uktham tad yajus tad brahma. V, 12 ff. wird u. A. der Himmel das Haupt, die Sonne das Auge, der Wind der Atem, die Erde der Fuss des Âtman genannt. — Aitareya-Up. I, 4 heisst es von dem ersten Menschen nach seiner Erschaffung durch den Ur-Âtman: tam abhyatapat tasyâbhitaptasya mukham nirabhidyata yathâṇḍam | mukhâd vâg vâco 'gnir nâsike nirabhidyetâm nâsikâbhyâm prânah prânâd vâyur akshiṇî nirabhidyetâm akshibhyâñ cakshuç cakshusha âdityah karṇau nirabhidyetâm karṇâbyâm çrotram çrotrâd diçah . . . . hṛidayam nirabhidyata hṛidayân mano manasaç candramâ etc." „Er erhitzte ihn[1]); als er erhitzt war, öffnete sich sein Mund wie ein Ei; aus dem Munde [entstand] die Sprache, aus der Sprache das Feuer. Die Nasenflügel öffneten sich, aus den Nasenflügeln der Atem, aus dem Atem der Wind. Die Augen öffneten sich, aus den Augen das Gesicht, aus dem Gesichte die Sonne. Die Ohren öffneten sich; aus den Ohren das Gehör, aus dem Gehöre die Weltgegenden . . . . Das Herz öffnete sich; aus dem Herzen der Geist, aus dem Geiste der Mond etc." — Bṛih. âr. Up. I, 4, 6 lässt der Ur-Âtman durch Umdrehen[2]) aus dem Munde als Geburtsort und aus den Händen Agni entstehen (athety abhyamanthat sa mukhâç ca yoner hastâbhyâñ câgnim asṛijata).

Aus den übrigen Veda-Hymnen ist zu citiren: Mit Str. III steht in beachtenswerter Übereinstimmung Rv. I, 164, 45: „Vier abgemessene Viertel sind die Sprache; diese kennen die weisen Brâhmana's; die drei im verborgenen niedergelegten setzen sie nicht in Bewegung, das vierte [Viertel] der Sprache sprechen die Menschen.[3]) Vgl. ferner Av. II, 1, 2: „Drei Viertel davon (sc.

---

1) d. i. „er machte ihn zum Gegenstand seiner heissen Geistesarbeit" cf. p. 2.

2) Das Bild schliesst sich an die bekannte Feuer-Quirlung an.

3) Die Haug'sche Erklärung (Sitzungsberichte der philosoph.-philol. und histor. Klasse der k. b. Akad. d. Wissensch. zu München II, 1875 p. 507), dass hier entsprechend einer der von Yâska angeführten Interpretationen eine Gegenüberstellung der drei Veden und der gewöhnlichen Sprache bezweckt sei, kann schwerlich als den Sinn dieser Strophe erschöpfend an-

der höchsten Kraft) sind im Verborgenen niedergelegt" und X, 8, 13: „Mit der einen Hälfte hat er (Prajâpati) die ganze Welt erzeugt, was seine [andere] Hälfte, welches ist dies (hierfür) Erkennungszeichen?"

Zur Erwähnung der Veden in Str. IX vgl. Av. X, 7, 20: „Von welchem sie die Ric abspalteten, von dem sie das Yajus abschabten, dessen Körperhaare die Sâman, dessen Mund die Atharvângiras, diesen Skambha nenne!" Ferner ist Av. X, 7, 32—34 inhaltlich fast genau übereinstimmend mit Str. XIII—XIV der hier besprochenen Hymne.

Mit Bezug auf den sonstigen Inhalt des Purusha-Liedes ist hervorzuheben: Der Schluss der ersten Strophe ist nach Weber's Vorgang übersetzt: „Er (Pur.) herrscht über den Zehnfinger-Raum." Williams verweist als Beleg für die Richtigkeit dieser Übersetzung speciell nur auf Kaṭha-Up. IV, 12: angushṭhamâtraḥ purusho madhya âtmani tishṭhati „Eine Daumenlänge an Mass befindet sich Purusha in der Mitte des Âtman." — Ähnliche Stellen, die nicht nur die immense Grösse des Purusha resp. Âtman oder Brahman — als Allseele —, sondern auch andererseits seine Kleinheit — als Einzelseele — bezeugen sollen, begegnen uns in den Upan. noch mehrfach, und sie mögen hier im Hinblicke auf die hervorragende Wichtigkeit des streitigen Punktes in nahezu erschöpfender Anzahl — entgegen dem in dieser Schrift in den meisten übrigen Fällen beobachteten Verfahren — Platz finden:

Kaṭha-Up. V, 3: madhye vâmanam âsînam viçve devâ upâsate „Den in der Mitte sitzenden Zwerg verehren alle Götter"; VI, 17: angushṭhamâtraḥ purusho 'ntarâtmâ sadâ janânâm hṛidaye samnivishṭaḥ „Purusha, eine Daumenlänge an Mass, ist als Innenseele stets im Herzen der Geschöpfe befindlich"; II, 8 wird das höchste Princip als aṇîyân hy atarkyam aṇupramâṇât „kleiner als das kleine Mass, unvorstellbar" beschrieben; II, 20: aṇor aṇîyân[1])

erkannt werden. Auch Ludwig (V, p. 456) hält sie nicht für sicher und betont seinerseits das Verhältnis der Vâc zu Prajâpati, „der ja auch nur in einem Viertel zur Erscheinung gekommen ist". Jedenfalls hat hier bereits die Anschauung des vierteiligen Purusha oder Prajapati mitgewirkt, die dann auf die Vâc übertragen ward.

1) Zu diesem und dem vorhergehenden Citate vgl. auch Bhagavadgîta VIII, 9: kavim purâṇam anuçâsitâram aṇor aṇîyân samanusmared yaḥ | sarvasya dhâtâram acintyarûpam etc.

mahato mahîyan âtmâsya jantor nihito guhâyâm „Kleiner als das Kleine, grösser als das Grosse ist der Âtman in der Höhle dieses Wesens (d. i. im Herzen des Menschen) verborgen.“ — Muṇḍ. Up. II, 2, 1 erhält das Brahman die Attribute guhâcaran und mahatpadam, II, 2, 2 aṇubhyo 'ṇu, III, 1, 7: bṛihac ca tad divyam acintyarûpam sûkshmàc ca tat sûkshmataram vibhâti | durât sudûre tad ihântike ca paçyatsv ihaiva nihitam guhâyâm „Dieses erscheint als das Grosse, Himmlische, von unvorstellbarer Gestalt, kleiner als das Kleine; in der Ferne des Fernen ist es und hier in der Nähe, für die Sehenden ist es hier in der Höhle.“

Zu den Gegensätzen bṛihat — sûkshmât sûkshmataram, durât sudûre — antike, u. s. w. vgl. auch Kaṭha-Up. II, 21: âsîno dûram vrajati çayâno yâti sarvataḥ „Sitzend geht er weit hinweg, schlafend geht er nach allen Seiten.“ — Îçâ-Up. IV—V: anejad ekam manaso javîyo nainad devà âpnuvan pûrvam arshat | tad dhâvato 'nyân atyeti tishṭhan .... tad ejati tan naijati tad dûre tad vad antike | tad antar asya sarvasya tad u sarvasyâsya bâhyataḥ „Nicht sich bewegend ist das Eine, [und doch] schneller als der Geist; nicht erreichen es die Götter, das schnell sich voran Bewegende, die anderen Laufenden überholt es stehend .... Dieses bewegt sich, es bewegt sich nicht, es ist in der Ferne, und es ist in der Nähe; dieses ist innerhalb dieses Alls, und es ist ausserhalb dieses Alls.“ [1]) Und in ähnlichem Widerspruche auch Av. X, 8, 6: „Offenbar seiend ist es [dennoch] im Verborgenen niedergelegt, das Alte mit Namen, das grosse Merkmal; in ihm ist dies All eingefügt, auf ihm beruht das sich Bewegende, das Atmende.

Chând. Up. III, 14, 3 giebt folgende Beschreibung des Âtman: esha ma âtmântar hṛidaye 'ṇîyân vrîher vâ yavâd vâ sarshapâd vâ çyâmâkâd vâ çyâmâkataṇḍulâd vaisha ma âtmântar hṛidaye jyâyân pṛithivyâ jyâyân antarikshâj jyâyân divo jyâyân ebhyo lokebhyaḥ „Dies ist mein Âtman im Herzen, kleiner fürwahr als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder Fruchtkorn der Hirse; [andererseits aber:] dies ist mein Âtman im Herzen, grösser als die Erde, grösser als der Luftraum, grösser als der Himmel, grösser als diese Welten.“ V, 18, 1 erhält der Vaiçvânara-Âtman das Attribut prâdeçamâtra „eine Spanne

---

1) cf. Bhagavadgîtâ XIII, 15: bahir antaç ca bhûtânâm acaram caram eva ca | sûkshmatvât tad avijñeyam dûrastham càntike ca tat.

gross.“ [1]) — Bṛih. âr. Up. V, 6 wird Purusha wieder mit einem Reis- oder Gerstenkorn verglichen. Interessiren könnte hier auch ein Citat aus der im Übrigen für diese vergleichende Übersicht nicht näher berücksichtigten Çvetâçvâtara-Up., dort finden wir V, 9: vâlâgraçatabhâgasya çatadhâ kalpitasya ca | bhâgo jîvaḥ sa vijñejaḥ sa cânantyâya kalpyate „Als ein Teil von einem hundertsten Teile einer hundertfach geteilten Haarspitze ist dies lebende Wesen zu erkennen, und [doch] wird es zur Unendlichkeit.“ — In derselben Upanishad III, 14 finden wir übrigens die Rv.-Str. X, 90, 1 wieder. Die Erklärung, die Çankara hier zu atyatishṭhat giebt, ist: atîtya bhuvanam samadhitishṭhati. Von seinen Erläuterungen des daçângulam interessirt besonders die zweite: nâbher upari daçângulaṁ hṛidayam tatrâdhitishṭhati „oberhalb des Nabels das zehn Finger-grosse Herz, dort herrscht er.“ Mit daçângulam ist eben das Herz gemeint; es ist dies nur ein anderer Ausdruck für die unten bei Av. X, 2 erörterte „Burg des Brahman.“ Eine derartige Erklärung hebt Weber in der Anm. zu seiner Übersetzung der Purusha-Hymne auch bereits als möglich hervor, während seine Übertragung der gleichlautenden Upanishad-Stelle (Ind. Stud. I, p. 427) noch lautet: „wohnt zehn Finger hoch [über dem Nabel, in dem Herzen].“ [2])

Im Herzen also herrscht Purusha, die Allseele wie auch Taitt. Up. I, 6, 1 in wenigen Worten ganz besonders hervorhebt: sa ya esho 'ntar hṛidaya âkâçaḥ | tasminn ayam purusho manomayaḥ „Welches im Herzen der Luftraum [3]) ist, in diesem ist der aus Geist bestehende Purusha.“ Ihn hat der Weise nach Kaṭha-Up. II, 12 als „schwer sichtbar, verborgen, unzugänglich, in der Höhle befindlich, in der Tiefe liegend, uralt“ zu erkennen (tam durdarçam gûḍham anupravishṭam guhâhitam gahvareshṭham purâṇam etc.); „im Körper befindlich, aus Licht bestehend, glänzend ist er (der Âtman)“ so besagen die Worte der Muṇḍ. Up. III, 1,5: antaḥ çarîre jyotirmayo hi çubhraḥ. — Auf diese Weise glauben wir

---

1) Auf Çankara's Erklärung dieser Spanne als „der Raum zwischen Himmel und Erde“ ist wohl kaum Rücksicht zu nehmen. Unklar ist das folgende Wort abhivimâna, das möglicherweise (nach PW. „von ungeheurer Ausdehnung?“) einem beabsichtigten Gegensatze zu prâdeçamâtra Ausdruck giebt.

2) Ebenso übersetzt auch Röer in der dem Komment. der Vâj. Sanh. nâbheḥ sakâçâd daçângulam atikramya hṛidi sthitaḥ) entsprechenden Form.

3) Betreffs der Übers. von âkâça s. weiter unten die Besprechung von Av. X, 2, 32.

also einen weiteren wichtigen Beleg gewonnen zu haben, dass die Einheit der Allseele und der Einzelseele schon in den Hymnen anerkannt ist.

Die pantheistische Anschauung drücken am deutlichsten die Worte der zweiten Strophe aus: „Purusha vor Allen ist dies Alles, was geworden ist, und was werden soll.“ Die Upan. sprechen an sehr vielen Stellen inhaltlich ganz das Gleiche aus; ich will von ihnen nur die folgenden anführen:

In der Bâshkala-Up., deren Text noch nicht aufgefunden (cf. Indische Stud, IX, p. 38), spricht Indra dem Medâtithi gegenüber von seiner Wesenheit in von Anquetil Duperron [1]) folgendermassen übersetzten Worten: „et quidquid fuit et est et est futurum ego sum; ego quod (qui) ego sum, tu quod tu es, ego et tu, et tu et ego, intellege quod omne ego sum.“ — Muṇḍ. Up. II, 1, 10: purusha evedam viçvam „Purusha allein ist dies Alles“; II, 2, 1: atraitat samarpitam | ejat prâṇan nimishac ca yat „In ihm ist vereinigt, was sich regt, atmet und die Augen schliesst“; III, 1, 4: prâṇo hy esha yaḥ sarvabhûtair vibhâti „Prâṇa ist es, der in allen Wesen zum Vorschein kommt.“ — Praçna-Up. II, 5 : esho 'gnis tapaty esha sûrya esha parjanyo maghavân esha vâyur esha pṛithivî rayir devaḥ sad asac câmṛitañ ca yat „Er (Prâṇa) brennt als Feuer, er als die Sonne, er ist der Regen, er Indra, [2]) er ist der Wind, er die Erde, der Stoff, der Gott, er ist das Seiende und das Nichtseiende und was unsterblich ist.“ — Chând. Up. VII, 25, 2: âtmaivâdhastâd âtmoparishṭâd âtmâ paçcâd âtmâ purastâd âtmâ dakshiṇata âtmottarata âtmaivedam sarvam „Der Âtman ist unten, oben, hinten, vorn, rechts, links, der Âtman ist alles dies“; III, 15, 4: sa yad avocam prâṇam prapadya iti prâṇo vâ idam sarvam bhûtam yad idam kiñ ca „Wenn ich sagte, ich wende mich an Prâṇa, so ist Prâna alles dies, was nur immer geworden.“ — Bṛih. âr. Up. I, 4, 7: âtmety evopâsîtâtra hy ete sarva ekam bhavanti „Der Âtman allein ist zu verehren, denn in ihm sind alle diese (sc. Sprache, Gesicht, Gehör etc.) Eines“; II, 4, 6: idam brahmedam kshatram ime lokâ ime devâ imâni bhutânîdam sarvam yad ayam âtmâ „Dieser Âtman ist dies Brahman, dies Kshatram, diese Welten, diese

1) Oupnekh'hat, Argentorati 1801—2; II, p. 366—371.

2) So wohl richtiger als Weber's: „Er der Regen, der reiche“ (Ind. Stud. I, p. 445).

Götter, diese Geschöpfe, dies All"; V, 3: esha prajâpatir yad dhṛidayam etad brahmaitat sarvam „Dieser Prajâpati ist, was das Herz ist, dies Brahman, dies All"; III, 7, 15: yaḥ sarveshu bhûteshu tishṭhan sarvebhyo bhûtebhyo 'ntaro yam sarvâṇi bhûtâni na vidur yasya sarvâṇi bhûtâni çarîram yaḥ sarvâṇi bhûtâny antaro yamayaty esha ta âtmântaryâmy amṛitaḥ „Der in allen Wesen befindlich vo allen Wesen verschieden ist, welchen alle Wesen nicht erkennen, dessen Körper alle Wesen sind, welcher alle Wesen als Innenwohnender lenkt, er ist dein Âtman, der innen herrschende, unsterbliche." — Îçâ-Up. VI: yas tu sarvâṇi bhûtâny âtmany evânupaçyati | sarvabhûteshu câtmânam tato na vijugupsate „Wer alle Wesen in dem Âtman erblickt und in allen Wesen den Âtman[1]), der zieht sich nicht scheu von ihm zurück[2])." — Taittirîya-Up. III, 1, 1: yato vâ imâni bhûtâni jâyante | yena jâtâni jîvanti | yat prayanty abhisamviçanti | tad vijijñâsasva | tad brahmeti „Woher diese Wesen entstehen, wodurch entstanden sie leben, dem sie sich nähern, in dem sie aufgehen — dies suche zu erkennen, dies ist das Brahman." — In ähnlicher Form spricht die Mâṇḍûkya-Up. I--II von dem Worte Om: idam sarvam tasyopavyâkhyânam bhûtam bhavad bhavishyad iti sarvam onkâra eva | yac cânyat trikâlâtîtam tad apy onkâra eva | sarvam hy etad brahma etc. „Dies All ist seine Erklärung; das Gewordene, Werdende, Werden-Sollende, dies Alles ist das Wort Om, und auch das Andere, das über die drei Zeiten (Vergangenheit — bhûtam, Gegenwart — bhavat, Zukunft — bhavishyat) hinausgeht, dies auch ist das Wort Om; denn dies Alles ist das Brahman[3]) etc." — Alle diese Citate auch entsprechend Av. X, 8, 2: „Skambha ist all dies Beseelte, was atmet und was die Augen schliesst" und hauptsächlich Rv. I, 89, 10: Aditi ist der Himmel, Aditi alle Götter, die fünf Stämme[4]),

---

1) cf. Bhagavadgîta VI, 29: sarvabhûtastham âtmânam sarvabhûtâni câtmani | îkshate yogayuktâtmâ sarvatra samadarçanaḥ.

2) nach PW.; der Sinn ist: „er meidet den Âtman nicht, er ist von ihm nicht durch Zweifel etc. entfernt." Ludwig (III, p. 34) übers.; „ist Zweifels ledig weiterhin"; die übrigen Übersetzungen entsprechen sämtlich der Röer'schen: „does hence not look down (on any creature)." vijugupsate findet sich noch Bṛih. âr. Up. IV, 4, 15 und Katha-Up. IV, 5 u. 12, stets in Verbindung mit îçâno bhûtabhavyasya: „wer diesen erkannt, der — na tato vijugupsate".

3) So auch Weber, Ind. Stud. IX, p. 126 gegen II, p. 107 „denn es ist das ganze Br."

4) PW. s. v. kṛishṭi „Die Arier als Mittelpunkt, und um sie herum die

Aditi des Geborene, Aditi das, was geboren werden soll." Gerade hierzu möge noch Kaṭha-Up. IV, 7 erwähnt werden: yâ prâṇena sambhavaty aditir devatâmayî | guhâm praviçya tishṭhantîm yâ bhûtebhir vyajâyata | etad vai tat „Die Aditi, welche alle Götter in sich enthaltend, durch den Prâṇa entsteht, welche entstanden mit den Wesen [1]), [wer diese] in die Höhlung [des Herzens] eingedrungen seiend [und dort] befindliche [gesehen hat], dies ist dieses [Brahman]. Zur Erklärung der vielen Parenthesen ist IV, 6 zu vergleichen. — Von einer speciell monotheistischen, hiermit natürlich auf das Engste verwandten Anschauung wird noch im Verlaufe dieser Abhandlung (bei Rv. X, 81) die Rede sein.

Str. IV der Hymne betont mit den Worten: „Dann schritt er nach allen Seiten aus zu dem, was isst, und was nicht isst" das Eingehen des Purusha in Sterbliche und Unsterbliche. Als besonders in die Augen fallend ist hier [2]) zu citiren: Vâj. Sanh. XXXII, 8 (Tadeva-Up.): sa otaḥ protaç ca vibhûḥ prajâsu „Er ist hinein- und durchgewoben durchdringend in die Geschöpfe". — Taitt. Up. II, 6: tat sṛishtvâ | tad evânuprâviçat „Dies geschaffen habend ging er in dieses ein" (sc. die erste Gottheit). — Bṛih. âr. Up. II, 5, 18: puraç cakre dvipadaḥ puraç cakre catushpadaḥ puraḥ sa pakshî bhutvâ puraḥ purusha âviçad iti sa vâ ayam purushaḥ sarvâsu pûrshu puriçayaḥ „Er schuf die Körper der Zweifüssler und die Körper der Vierfüssler. Zuerst ein Vogel ge-

---

Nationen der vier Weltgegenden". Vgl. auch Zimmer, p. 110 ff.; Ludwig in seiner diesbezügl. Besprechung (III, p. 204 ff.) erwähnt diese Stelle nicht. — Von einheimischen Erklärungen der pañca janâs sind anzuführen: a) Aus Yâska's Niruktam die beiden Interpretationen: gandharvâḥ pitaro devâ asurâ rakshânsîty ete — catvâro varnâ nishâdaḥ pañcama ity aupamanyavaḥ „die vier Kasten und die nicht arische Kaste als die fünfte" (cf. PW. s. v. nishâda) — letztere Erklärung ist von Gough, a. a. O. p. 296 ohne Weiteres angenommen! b) die Brâhmaṇa-Interpretation: sarveshâm vâ etat pañcajanânâm uktham devamanushyânâm gandharvâpsarasâm sarpânâm ca pitṛîṇâm ceti Die hieraus sich ergebende Sechszahl wird getilgt durch den Zusatz: tatra gandharvâpsarasâm aikhyât pañcajanatvam.

1) Çankara: yâ bhûtebhir bhûtaiḥ samanvitâ vyajâyata utpannety etat. — Müller, Sacr. Books of the East XV, p. 16 übersetzt sonderbarer Weise „who was born from the elements" und vorher IV, 6) „who was perceived from the elements". Ungenau ist Gough's Übersetzung in „The philosophy of the Upanishads" Calc. Rev. Vol. 66, 1878, p. 337, wo vyajâyata ganz übersehen ist.

2) cf. die oben p. 21 angeführten Parallelstellen und ausserdem das weiter unten über die Brahman-Burg Erwähnte.

worden, ging Purusha in die Körper ein; er eben ist dieser Purusha, in allen Körpern der im Körper Wohnende." — Ferner Rv. X, 81, 1: „Unser Vater . . . ging als Erster erscheinend in die Späteren ein"; Av. II, 1, 4: „Stimme gleichsam in den Redenden legend, dieser, ist er nicht Agni?"; XI, 8, 13: „Den ganzen Sterblichen gebildet habend, gingen die Götter in den Menschen ein"; XI, 8, 30: „Das Brahman ging in den Körper ein"; XIII, 2, 26 hat Rohita das Attribut viçvacarshaṇi (etwa: „in allen Menschen wohnend").

Zu der Schilderung des Opfers in Str. VI vgl. Bṛih. âr. Up. VI, 2, 12: purusho vâ agnir gautama tasya vyâttam eva samit prâṇo dhûmo vâg arciç cakshur angârâḥ çrotram vishphulingâs tasminn etasminn agnau devâ annam juhvati „Purusha ist Feuer, o Gautama, sein geöffneter Mund ist das Brennholz, der Atem der Rauch, die Sprache die Flamme, das Auge die Kohlen, das Ohr die Funken; die Götter opfern Nahrung in diesem Feuer." — Erwähnenswert ist hier vielleicht auch Av. XI, 5, 9: „Diesen Erdenraum und den Himmel hat der Brahmacârin als ein Almosen zuerst hervorgebracht; sie zu zwei Brennholzstücken gemacht habend, verehrt er sie; auf ihnen beruhen alle Wesen."

In Str. XVI sind die alten Sâdhya's, die auch Str. VII genannt sind, von den vorhergenannten Göttern zu scheiden; vgl. hierzu Muṇḍ. Up. II, 1, 7 (s. oben p. 9) und die Einteilung der gesamten Götterwelt in fünf Klassen, als deren letzte die Sâdhya's angeführt sind, Chând. Up. III, 6 – 10. Weber (Ind. Stud. IX, p. 6, Anm. 2) sieht in ihnen die mit persönlicher Identität ausgestatteten, in den Äther ausgehauchten Seelen der Weisen. Ungefähr dieselbe Deutung — aber in wenig überzeugender Logik — erstrebt Haug in den Bemerkungen zu Rv. I, 164, 50 (= X, 90, 16), a. a. O. p. 514: „Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes scheint eigentlich zu sein „die fertig zu machenden" d. i. die, welche durch Opfer nach Erlangung der göttlichen Würde streben und einen niederen Grad derselben erreichten". Aus Chând. Up. III, 6—10 ist aber für die Sâdhya's gerade ein sehr hoher Rang zu entnehmen; es sind da aufgeführt: 1) Die Vasu's mit Agni als Haupt, 2) die Rudra's mit Indra, 3) die Âditya's mit Varuṇa, 4) die Marut's mit Soma und 5) die Sâdhya's mit Brahman.

Ludwig II, p. 575 und V, p. 440. Grassmann II, p. 398. Muir IV, p. 16. Müller p. 569.*) Williams p. 23. Kaegi, Der Rigveda p. 119 und Anm. 373.

*) Vgl. auch die metrischen Übers. desselben Gelehrten in seinen „Essays" I, p. 25 und in den „Vorles. über den Ursprung und die Entwickelung der Religion" p. 339.

Av. IV, 2, 7; 1a und 2b; 2a und 1b; 5; 4; 3; 6. — Vâj. Sanh. XIII, 4, XXV, 13; XXIII, 3; XXV, 12; XXXII, 6—7; XXVII, 25—26; XII, 102; X, 20. — Maitrây. Sanh. II, 13, 23, 1; 3; 2; 4—7.

I. Der Goldentsprossene enstand am Anfange; er ward geboren als der einzige Herr des Gewordenen. Er befestigte diese Erde und diesen Himmel — welchem Gotte sollen wir mit einem Opfergusse huldigen?

II. Der Spender der Seele, Spender der Kraft [ist], dessen Vorschrift alle Götter achten, dessen Schatten Unsterblichkeit und Tod — welchem Gotte sollen wir mit einem Opfergusse huldigen?

III. Der des Atmenden, des die Augen Schliessenden, des sich Bewegenden alleiniger König durch Macht geworden, welcher gebietet über dieses Zweifüssige und Vierfüssige, — welchem Gotte etc.

I. Zu hiranyagarbha und dem Refrain vgl. die am Schlusse der Hymne folgenden Bemerkungen. — Av. prithivîm uta dyâm.

II. auch = Av. XIII, 3, 24, hier jedoch mit dem Refrain: tasya devasya pratimuñca pâcân; Maitr. Sanh. ya ojodâ. — Die zweite Erklärung, die Sây. von âtmadâ und baladâ giebt: âtmânâm çodhayitâ, balasya çodhayitâ „Reiniger der Seele, der Kraft", ist geschraubt. — upâsate übers. Ludwig „sich einfinden zu . ."; Müller: „whose blessing desire" (?) — viçve devâḥ trennt Sây. und auch Mahîdhara wegen des dazwischen stehenden zweiten yasya; ersterer: yasya ca praçisham prakṛishṭam çâsanam âjñâm viçve sarve prâṇina upâsate prârthayante sevante vâ „dessen mächtige Befehle alle Wesen begehren oder befolgen" tathâ devâ api yasya praçâsanam upâsate „und dessen Vorschrift auch die Götter ehren."

III. Av. fehlt id zwischen mahitvaiko und râjâ; yo 'syeçe für ya îçe asya; nach dvipadaḥ ist ein yaḥ eingeschoben; Maitr. Sanh.: nimishataç ca râjâ patir

IV. Dessen Grösse diese schneebedeckten [Berge], das Meer mit der Rasâ verkünden, dessen Arme die Weltenräume — welchem Gotte etc.

V. Durch den der Himmel gewaltig und die Erde befestigt, durch den der Lichtraum gestützt, durch den das Himmelsgewölbe, der im Luftraume den Dunstkreis durchmessen — welchem Gotte etc.

VI. Auf welchen die beiden Schlachtreihen, in Begierde aufgestellt, hinblicken, im Geiste zitternd, über welchem die Sonne aufgegangen erstrahlt — welchem Gotte etc.

---

viçvasya jagato babhûva | îçe yo . . . . — nimishat wird von Sây. als „die Augenwimpern bewegend", von Mahîdh. als „das die Funktion der Sinne Verrichtende (Sehende etc.)" erklärt; Grassm. übers. es mit „schlummernd", entspr. Williams; Müller „of the breathing and awakening world."

IV. Av. hat mehrfache unbedeutende Varianten: yasya viçve himavanto mahitvâ samudre yasya rasâm idâhuḥ | imâç ca pradiço yasya bâhû . . . . Maitr. Sanh.: yasyeme viçve girayo mahitvâ samudram yasya rasayâ sahâhuḥ | diço yasya pradiçaḥ pañca devîḥ . . . . — mahitvâ kann man auch ebenso wie Str. III fassen, es ist dann mit Ludwig zu übers. „dessen diese schneebedeckten Berge vermöge seiner Grösse, als dessen Eigentum man Ocean und Rasâ nennt"; Grassm.: „in dessen Macht . . . . nach sicherer Kunde". — Vgl. Psalm 19, 2: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und das Werk seiner Hände verkündet das Himmelsgewölbe."

V. Av. yasya dyaur urvî pṛithivî ca mahî yasyâda urv antariksham | yasyâsau sûro vitato mahitvâ . . . .; Maitr. Sanh. dṛiḍhâ für dṛilhâ; zweite Hälfte: yo antariksham vimame varîyaḥ . . . . — rajas, von Sây. hier durch udakam erklärt, ist wie oben X, 129, 1 übersetzt. Die übrigen Übers. zeigen auffallende Unterschiede: Kaegi: „der Lüfte d u n k l e n Raum". Müller: „who measured out t h e l i g h t in the air", Williams: „the clouds, that fill the air".

VI. Av. yam krandasî avataç caskabhâne bhiyasâne rodasî ahvayetâm | yasyâsau panthâ rajaso vimânaḥ . . .; sehr interessant die Lesart der Maitr. Sanh.: ya ime dyâvapṛithivî tastabhâne adhârayad rodasî rejamâne | yasminn adhi vitataḥ sûrâ . . . . — Müller und Williams lesen rodasî für krandasî, den beiden Varianten entsprechend. — avasâ tastabhâne (bei letzteren „standing firm by his will") übers. Grassm. „auf dessen Schutz vertrauend"; hiergegen steht aber in zu auffälligem Widerspruche das folgende manasâ rejamâne. — yatrâdhi nehme ich persönlich; es ist hier Alles mit Beziehung auf den Weltenschöpfer ausgesagt. — Sây. erklärt krandasî als dyâvapṛithivyau, avasâ durch rakshaṇena hetunâ lokasya rakshaṇârtham „zum Schutze der Welt," manasâ verbindet er mit abhyaikshetâm, und rejamâne erklärt er kurzweg mit râjamâne dîpyamâne „strahlend, glänzend"; yatrâdhi fasst

VII. Als die gewaltigen Wasser kamen, allen Keim in sich enthaltend, Agni zeugend, da entstand der einzige Lebensgeist der Götter — welchem Gotte etc.

VIII. Der auch die Wasser in seiner Macht überschaute, welche Kraft empfangen habend, das Opfer zeugten, welcher als einziger Gott über den Göttern war — welchem Gotte etc.

IX. Nicht möge er uns schädigen, der der Erzeuger der Erde [ist], und der mit wahren Satzungen den Himmel zeugte, und der die glänzenden, gewaltigen Wasser zeugte — welchem Gotte etc.

X. Prajâpati, kein Anderer als du hat alles dies Geschaffene umschlossen. Was wir als Wunsch haben, wenn wir dir opfern, das möge uns sein; mögen wir die Herren von Reichtümern sein.

---

dann auch er persönlich: yasminn âdhârabhûte prajâpatau sûraḥ sûrya udita udayam prâptaḥ san vibhâti prakâçate „über welchem zum Stützpunkt gewordenen Prajâpati die Sonne aufgegangen erstrahlt."

VII. Av. bedeutende Abweichungen: âpo agre viçvam âvan garbham dadhânâ amṛitâ ṛitajâḥ | yâsu devîshv adhi deva âsit . . . , von Agni und überhaupt der „Götter"-Entstehung geschieht hier also keine Erwähnung. Maitr. Sanh. yan mahatîr für yad bṛihatîr; die zweite Hälfte lautet: tato devânâm niravartatâsuḥ . . . . — Muir verbindet entspr. Sây. viçvam mit âyan „pervaded the universe, containing an embryo. — tataḥ: garbhât samvatsaroshitât (Mahîdh.)

IX. Vâj. Sanh. vyânaṭ (Vāç) für jajâna, prathamo für bṛihatîr. — satyadharmâ übers. Grassm. „nach heiligem Rechte", Muir „ruling by fixed ordinances", Müller und Williams „the righteous [creator]".

X. Av. VII, 80, 3 gleichlautend mit der Variante viçvâ rûpâṇi paribhûr jajâna; auch Vâj. Sanh. liest rûpâṇi für jatâni. Av. VII, 79, 4 = VII, 80, 3, für das Anfangswort prajâpate jedoch amâvâsye (Neumondsnacht). Maitr. Sanh. hat als achte (Schluss-)Strophe: â naḥ prajâm janayatu prajâpatir dhâtâ dadhâtu sumanasyamânaḥ | samvatsara ṛitubhiḥ samvidâno mayi pushṭim pushṭipatir dadhâtu. — Der Pada-Text des Rv. schliesst mit Str. IX; Sây. erwähnt über diesen Punkt nichts.

Muir bezeichnet diesen Hymnus als an Hiraṇyagarbha gerichtet, auch Ludwig und Kaegi pflichten dieser Annahme bei. Die Schluss-Strophe könnte aber den Zweifel aufkommen lassen, ob nicht Prajâpati in diesem Liede gefeiert wird, dem dann zu Beginn hiraṇyagarbhaḥ nur als Attribut beigelegt ist. (Sây.: hiraṇyagarbho hiraṇmayasyâṇḍasya garbhabhûtaḥ prajâpatir hiraṇyagarbhaḥ). In diesem Falle wäre absichtlich in den neun ersten Strophen der eigentliche Name des obersten Gottes verschwiegen und erst ganz am Schlusse genannt; bei solcher Auffassung, die auch Grassmann vertritt, erscheint die Refrainfrage weit natürlicher und berechtigter, und das Lied selbst hätte einen befriedigenden Abschluss.[1]) Störend wirkt allerdings hier nun die beinahe zur Gewissheit zu erhebende Wahrscheinlichkeit, dass die Schluss-Strophe erst später angefügt worden ist. — Wie dem aber auch sei, ob Prajâpati oder die höchste göttliche Kraft unter der allgemeinen Bezeichnung Hiraṇyagarbha verherrlicht wird, sicher ist, dass wir in dieser Hymne einer kaum noch irgendwie verdeckten monotheistischen Anschauung begegnen.

kasmai devâya mit Ludwig: „Ka, dem Gotte" zu übersetzen, lag für mich absolut kein Grund vor, dem Verfasser dieses Liedes war ka sicherlich nicht mehr als das einfache Frage-Pronomen und jedenfalls nicht der mystische Göttername, als welcher dasselbe in späterer Litteratur gebraucht ist.[2]) — Auch Sây. giebt zu kasmai mehrere Erklärungen; die erste sieht in dem Frageworte die Bezeichnung des der Gestalt nach unbekannten Prajâpati, dann bringt er es mit der Wurzel kam zusammen (sṛishṭyartham kâmayata iti kaḥ) -- eine gleich unfruchtbare Spielerei, wie wenn er es schliesslich aus sukham deuten will. (yadvâ kam sukham | tadrûpatvât ka ity ucyate).

Zu dem Namen Hiraṇyagarbha, (=Goldkeim) der hier einem im Sinne des geläufigen Monotheismus persönlich gedachten Gotte beigelegt ist, vergleiche man die bereits angezogene Str. Av. IV, 2, 8: „Die Wasser, ein Kind erzeugend, liessen am Anfange einen

1) Ich kann durchaus nicht finden, dass Str. X „die poetische Schönheit und den ganzen Charakter des Hymnus vollkommen zerstört" (Max Müller, Essays I, p. 330, Anm. 10); zum Mindesten ist die Anfügung von geschickter Hand erfolgt.

2) cf. Müller p. 433; Ind. Stud. II, p. 94; Sacr. Books of the East XII, p. 8.

Embryo entstehen, und ihm war, als er geboren, eine goldene Hülle; ferner Av. X, 7, 28: „Den Goldentsprossenen kennen die Menschen als den Höchsten, Unübertönbaren; Skambha goss dieses Gold am Anfange in die Welt. Bṛih. âr. Up. IV, 3, 11 heisst der Purusha hiraṇmaya „aus Gold bestehend", Muṇḍ. Up. III, 1, 3 „der goldfarbene Schöpfer" (yadâ paçyaḥ paçyate rukmavarṇam kartâram îçam purusham brahmayonim . . . .). — Nach Chând. Up. III, 19, 1 wird das uranfängliche Nichtseiende zum Seienden und dieses zu einem Ei, dessen eine Hälfte aus Silber, die andere aus Gold ist. (asad evedam agra âsît | tat sad âsît tat samabhavat tad âṇḍam niravartata tat samvatsarasya mâtrâm açayata tan nirabhidyata te âṇḍakapâle rajatañ ca suvarnañ câbhavatâm.)

Der Refrain des Liedes entspricht in vieler Beziehung den Rätselfragen von Av. X, 2 sowie den Fragen nach dem Skambha, der Stütze, auf dem das All beruht, in Av. X, 7; beide Hymnen sind weiter unten des Näheren besprochen.

Zu Str. I von Rv. X, 121 ist anzuführen Muṇḍ. Up. I, 1, 1: brahmâ devânâm prathamaḥ sambabhûva viçvasya kartâ bhuvanasya goptâ „Brahman (mask.) entstand als erster der Götter, der Schöpfer des Alls, der Welt Beschützer." — Zu Str. V Av. X, 2, 25: „Durch Brahman ward diese Erde geordnet, Brahman als der obere Himmel geschaffen etc."; Av. XIII, 1, 6 wird ganz Ähnliches von Rohita und XIX, 53, 4—5 von Kâla gesagt. — Str. VI „über welchem die Sonne aufgegangen erstrahlt" ist gegenüberzustellen Kaṭha-Up. IV, 9: yataç codeti sûryo 'stam yatra ca gacchati | tan devâḥ sarve 'rpitâs tad u nâty eti kaç cana | etad vai tat „Von dem aus die Sonne aufgeht und in dem sie untergeht, auf ihm beruhen alle Götter; Keiner geht darüber hinaus; dies ist dieses [Brahman]."

In Str. VII werden die „allen Keim in sich enthaltenden Wasser" erwähnt, welche Agni und die übrigen Götter zeugten; vgl. den Beginn des zweiten Teiles des Purusha-Sûktam, Vâj. Sanh. XXXI, 17 (= Taitt. Âr. III, 13, 1), wo Purusha[1]) als „den Wassern entsprungen" (adbhyaḥ sambhûtaḥ) bezeichnet ist. In der folgenden Str. wird auch das Opfer „von der Kraft der Wasser gezeugt"

1) Nach Weber, Ind. Stud. IX, p. 6, die Sonne, an welche nach seiner Ansicht überhaupt Vâj. Sanh. XXXI, 17—21 gerichtet ist.

genannt; von dieser schöpferischen Kraft der Wasser war bereits oben p. 6 und 9 die Rede.

Der Name des Prajâpati begegnet uns, in ähnlichem Zusammenhange wie Str. X, in den Upanishad's häufig, so z. B. Praçna-Up. I, 4 (s. p. 7), ferner Chând. Up. II, 23, 3: prajâpatir lokân abhyatapat tebhyo 'bhitaptebhyas trayî vidyâ samprâsravat tâm abhyatapat tasyâ abhitaptâyâ etâny aksharâṇi samprâsravanta bhûr bhuvaḥ svar iti „Prajâpati erhitzte die Welten; aus diesen erhitzten floss die dreifache Wissenschaft hervor; er erhitzte diese; aus dieser erhitzten gingen diese Worte hervor: bhûs, bhûvas und svar[1]." Ähnlich IV, 17, 1: prajâpatir lokân abhyatapat teshâm tapyamânâm rasân prâbṛihad agnim pṛithivyâ vâyum antarikshâd âdityam divaḥ etc. „Prajâpati erhitzte die Welten; von diesen erhitzten zog er die Essenzen aus, das Feuer aus der Erde, den Wind aus dem Luftraume, die Sonne aus dem Himmel etc." — Vgl. auch aus dem zweiten Teile des Purusha Suktam, Vâj. Sanh. XXXI, 19 (cf. Taitt. Âr. III, 13, 1): prajâpatiç carati garbhe antar ajâyamâno bahudhâ vijâyate | tasya yonim paripaçyanti dhîrâs tasmin ha tasthur bhuvanâni viçvâ „Prajâpati bewegt sich im Mutterleibe, [selbst] ungeboren kommt er in vielfacher Gestalt zur Geburt; seinen Ursprung erspähen die Weisen, in ihm fürwahr ruhen alle Wesen."

---

1) cf. Çat. Brâhm. II, 1, 4, 11: bhûr iti vai prajâpatiḥ | imâm ajanayata bhuva ity antariksham svar iti divam . . . . . II, 1, 4, 12: bhûr iti vai prajâpatiḥ | brahmâjanayata bhuva iti kshatram svar iti viçam . . . . . II, 1, 4, 13: bhûr iti vai prajâpatiḥ | âtmânam ajanayata bhuva iti prajâm svar iti paçûn . . . . .

X, 72.

Ludwig II, p. 576 und V, p. 442. Grassmann II, p. 358. Muir IV, p. 10 und V, p. 48.

I. Der Götter Entstehung lasst uns verkünden mit Preis [dem], der in gesprochenen Liedern [sie] sehen soll in später Generation.

II. Brahmaṇaspati schweisste dies zusammen wie ein Schmied. In der alten Zeit der Götter entstand aus dem Nichtseienden das Seiende.

III. In der ersten Zeit der Götter entstand aus dem Nichtseienden das Seiende, nach diesem entstanden die Weltgegenden, dieses [alles] aus der Uttânapad.

IV. Die Erde entstand aus der Uttânapad, aus der Erde entstanden die Weltgegenden; aus Aditi entstand Daksha und aus Daksha Aditi.

I. vipanyayâ, von Sây. ourch vispashṭayâ vâcâ „mit verständlicher Rede" erläutert, übers. Ludwig hier und an den übrigen entsprechenden Stellen des Rv. „durch Liederkunde"; es hält jedoch sehr schwer, eine einheitliche Übertragung durchzuführen. — Die weitere Übersetzung Muir's ist gezwungen: „any of us who in (this) latter age may behold them", insbesondere diese eigenartige Deutung des uttare yuge als „Jetztzeit"! — Als Objekt zu paçyât ist devân zu ergänzen: „er soll die Götter aus den Liedern erkennen"; Ludwig: „der es sehen soll". Sây.'s Erklärung: yo devânâm gaṇaḥ . . . . uttare yuge vartamânam stuvantam stotâram paçyât paçyati „deren (der Götter) Schaar den Sänger auch in einer späteren Zeit sehen soll" ist ein trivialer Notbehelf.

II. brahmaṇaspatiḥ nach Sây.: brahmaṇo 'nnasya patiḥ.

III. Schwierigkeiten macht das Verständnis der letzten Worte tad uttânapadas pari. Grassm. umgeht die Klippe, indem er tad und pari ganz unberücksichtigt lässt; Muir setzt wie Sây. tat pari dem vorangehenden tad anu gleich, was aber wohl kaum zulässig ist. Am wahrscheinlichsten ist noch Ludwig's Ansicht, wonach mit dem Demonstrativ bhûḥ anticipirt wäre — wenn eben die oben gegebene Übers. zu gewagt erscheint.

V. Aditi fürwahr ward geboren, o Daksha, welche deine Tochter ist; nach ihr entstanden die Götter, die Seligen, die Genossen der Unsterblichkeit.

VI. Als ihr, o Götter, in der Flut wohlbefestigt standet, da ging von euch wie von Tanzenden ein heftiger Staub aus.

VII. Als ihr, o Götter, wie die Yati's die Wesen schwellen liesset (= reichlich machtet), da brachtet ihr die im Meere verborgene Sonne herbei.

VIII. Acht Söhne der Aditi sind, welche ihrem Leibe entsprossen; zu den Göttern ging sie mit sieben, den Mârtâṇḍa setzte sie aus.

IX. Mit sieben Söhnen ging Aditi zu der alten Generation [der Götter]; zur Geburt, aber wiederum auch zum Tode brachte sie den Mârtâṇḍa.

V. Ich lege mit Ludwig Nachdruck auf ajanishṭa.

VI. „wohlbefestigt" entspr. PW. („sich festhaltend") und Grassmann; die Grundbedeutung der Wurzel rabh ist „fassen, umfassen". Muir „agitated", wie Ludwig's „in heftiger Bewegung", der jedoch im Kommentar auch „eng aneinander geschlossen oder wie Tanzende sich an den Händen haltend" als mögliche Übers. angiebt. Sây.'s Erklärung (sushṭhu labdhâtmanaḥ) ist unbrauchbar.

VII. Ich nehme mit PW. und Grassm. Wtb. (nicht Übers.) yatayaḥ als Nom propr.; Muir „devotees, strenuous men", Ludwig „Arbeiter", Grassm. „starke Herrscher". Eine klare Vorstellung von yati lassen die Rv.-Stellen, an denen das Wort wiederkehrt, nicht gewinnen (vgl. Muir's Anm. an dieser Stelle); auch Sây. weiss damit nichts Rechtes zu beginnen; er giebt drei Erklärungen: vṛishṭyâ niyamayantîti vá varshaṇena yâtayantîti vâ yatayo meghâḥ, er bringt sie also mit den Regenwolken zusammen. Darf man vielleicht an die Vorstellung, die die Upan. von den yatayas als „Asketen" haben, anknüpfen? Man hätte dann das Tapas im Hintergrunde wirkend zu denken. — Unter samudram vermutet Muir „the aerial ocean"; Ludwig bemerkt: „dadurch, dass die Götter den Luftocean ausfliessen liessen, befreiten sie zugleich Sûrya aus der Tiefe der Wasser".

VIII. Nach der namentlichen Aufzählung der Âditya's bezeichnet Sây. den achten, Mârtâṇḍa, als die Sonne. Ludwig's Erklär. des Aussetzens als Bezugnahme auf das Freischweben des Sonnenballs ist wohl sicherlich richtig; auf den Sonnen-Untergang, wie Grassm. meint, ist hier noch kein Hinweis zu finden (doch vgl. die folgende Str.)

IX. Ludwig's Übersetzung, die prajâyai zur ersten Hälfte zieht: „Mit sieben Söhnen ging Aditi zu dem Geschlechte der Vorzeit. Zur Kindererzeugung;

Die Strophen II, III und V sind bereits zu Rv. X, 129 in Vergleich gezogen worden, im Übrigen mangelt es dem Liede an interessanten allgemeineren Momenten. Es stellt sich zwar zu Beginn selbst die Aufgabe, „der Götter Entstehung zu verkünden", bringt aber zu diesem seinem Thema so Weniges, dass an dieser Stelle vielleicht eine gedrängte Zusammenstellung dessen, was in den hier behandelten philosophischen Hymnen über das Entstehungsprincip der Götter erwähnt ist, nicht unangebracht erscheint.

In weitaus den meisten Fällen steht der Ursprung der Götter mit dem Wasser-Elemente in enger Verbindung; so lesen wir Rv. X, 82, 5—6: „Den ersten Keim empfingen die Wasser, in welchen alle Götter sich befanden"; X, 72, 6: „Als ihr, o Götter, in der Flut wohlbefestigt standet"; X, 121, 7: „Als die gewaltigen Wasser kamen . . . . Agni zeugend, da entstand der einzige Lebensgeist der Götter". Av. X, 7, 38: „Das grosse belebte Wesen ist . . . . . in Tapas übergegangen, auf dem Rücken des Wassers; an diesem haften alle Götter"; XIII, 1, 26: „Rohita erstieg den Himmel von der grossen Meeresflut aus."

Av. X, 7, 25 lässt die Götter aus dem Nichtseienden entstehen, XI, 8, 8 aus sich selbst; XI, 8, 10 wird gefragt, wo sich die zehn Götter befinden, welche „vor den Göttern entstanden sind und den Söhnen die Welt gegeben haben".

Dass ferner in den Hymnen den einzelnen höchsten Gottheiten, wie sie gerade genannt sind, die Erzeugung der übrigen Götter zugeschrieben wird, ist natürlich; eine Anführung der betreffenden Stellen im Einzelnen ist hier jedoch ohne Erheblichkeit.

---

aber zum Tode etc.", ist mir nicht einleuchtend. Unter Geburt und Tod des Mârt. ist doch wohl Auf- und Untergang der Sonne zu verstehen. Geradezu als Todesgott kann man die Sonne nicht auffassen; dann ist Sây.'s Interpretation immerhin als weniger einseitig vorzuziehen: atha prajâyai prâṇinâm utpattaye mṛityave teshâm maraṇâya . . . . . dyuloke 'dhârayat „zur Entstehung der lebenden Wesen und zu ihrem Tode befestigte sie ihn am Himmel."

X, 81, 1—4.

Ludwig I, p. 165 und IV, p. 154. Grassmann II, p. 363. Muir IV, p. 5 und V, p. 32. Müller, Vorles. über den Urspr. und die Entwickelung der Religion p. 338. — Vâj. Sanh. XVII, 17—20.

I. Der Rishi, welcher als Priester alle diese Wesen opfernd sich niederliess, unser Vater, er, durch Wunschgebet sich Gut suchend, ging als Erster erscheinend in die Späteren ein.

II. Was war der Standort, der Stützpunkt, was und wie war er, von wo aus schaffend Erde und Himmel Viçvakarman enthüllte durch seine Macht, der alles schauende?

III. Der nach allen Seiten das Auge gerichtet, nach allen Seiten den Mund, nach allen Seiten Arme, nach allen Seiten Füsse hat, er bläst zusammen mit Armen, mit Flügeln, Erde und Himmel schaffend, der eine Gott.

IV. Was war wohl der Wald, welcher der Baum, woraus sie Himmel und Erde gebildet haben? Ihr Weise, erforschet es, worauf er stand, die Welten stützend!

I. Über die Verkehrtheit der Grassmann'schen Übersetzung: „ging ein zuerst in diese untern Räume, nach Schätzen strebend durch Gebet der Menschen" hat sich Ludwig genügend ausgesprochen. — âçishâ könnte auch blos durch „nach Wunsch" wiedergegeben werden, doch weist die vorherige Erwähnung des Hotar ausdrücklich auf das „Gebet" hin. Sehr treffend ist Ludwig's Vergleich mit dem [für die Upanishad's etc.] gewöhnlichen „prajâpatir akâmayata"; entspr. erklärt auch Sây. âçishâ: bahuḥ syâm prajâyeyety evamrûpayâ punaḥ punaḥ sisṛikshayâ.

II. Als Subjekt zu kathâsît nehme ich nicht, wie Ludwig und Grassmann, ein „es" an, sondern ergänze ârambhaṇam mit Müller und Muir, entspr. Sây., welch letzterer auch yatas noch erläutert durch yasmâd adhishṭhânâd ârambhaṇâc ca; unrichtig ist Mahîdhara's Erklärung als yasmin kâle. — bhûmim verbinden Müller, Muir u. Grassm. entspr. Sây. mit janayan; der Sinn des Ganzen erleidet dadurch eine nur sehr unwesentliche Änderung. — Ludwig's Übersetzung: „Der Allaugige" ist nicht glücklich gewählt; die Nachbildung des vedischen Wortes ist da mit der klaren Verständlichkeit des deutschen Wortes bezahlt.

III. Av. XIII, 2, 26: yo viçvacarshaṇir („bei allen Menschen wohnend") uta viçvatomukho yo viçvataspâṇir uta viçvataspṛithaḥ | sam bâhubhyâm bharati sam patatrair dyâvâpṛithivî janayan deva ekaḥ. — Ludwig nimmt hier kein „Zusammenschweissen" wie oben X, 72, 2 an, sondern einen mit Armen und Flügeln hervorgebrachten Wind.

In den hier übersetzten Strophen finden wir wiederum eine Behandlung der Schöpfungsfrage. Der höchste, Viçvakarman genannte Gott, erschafft die Welten, indem er sie als Priester opfert, ein ähnliches Bild, wie jenes, unter welchem die Schöpfung im Purusha-Liede dargestellt wird.[1] — Die zweite Strophe wirft die Frage auf, welchen Ausgangspunkt gewissermassen Viçvakarman bei Erschaffung des Universums sich erwählt habe; das Erforschen des gleichen Punktes regt auch Str. IV an, aus deren Anfangsworten uns die Vorstellung einer Zimmerung des Alls aus Holz entgegentritt. — Str. III verleiht Viçvakarman ähnliche Attribute, wie X, 90, 1 dem Purusha und Av. XIII, 2, 26 dem Rohita.

Das für diese Abhandlung weitaus interessanteste Moment bietet die Hervorhebung der Gott-Einheit am Schlusse von Str. III. Hierzu seien noch mehrere Parallelstellen angezogen, die zugleich den Übergang vom persönlichen Gotte in die pantheistische Weltseele verdeutlichen mögen:

In ganz entsprechender Weise ist die Einheit des höchsten Wesens hervorgehoben Kaṭha-Up. V, 12: eko vaçî sarvabhûtântarâtmâ ekam rûpam bahudhâ yaḥ karoti „Er (Purusha) ist der e i n z i g e Herrscher, die Innenseele aller Wesen, der seine e i n e Gestalt vielfach macht.“ — Muṇḍ. Up. II, 2, 5: asmin dyauḥ pṛithivî cântariksham otam manaḥ saha prâṇaiç ca sarvaiḥ | tam evaikam jânatha âtmânam anyâ vâco vimuñcatha amṛitasyaisha setuḥ „In ihn verwoben ist der Himmel, die Erde und der Luftraum, der Geist mit allen Lebenshauchen; ihn erkennet als den e i n z i g e n Âtman, andere Worte unterlasset, er ist der Unsterblichkeit Brücke.“ — Chând. Up. IV, 3, 6: mahâtmanaç caturo deva ekaḥ kaḥ sa jagâra bhuvanasya gopâḥ. „Der e i n e Gott — wer ist er — verschlang die vier grossen Wesen, des Weltalls Beschützer“ (s. oben p. 6). — Îçâ-Up. I: îçâ vâsyam idam sarvam yat kiñ ca jagatyâm jagat „Vom Herrn umhüllt ist alles dieses, was nur immer auf der Welt sich regt“; IV: anejad ekam manaso javîyaḥ etc. „Nicht sich bewegend ist das E i n e, schneller als der Geist etc.“ — Bṛih. âr. Up. III, 9, 9: katama eko deva iti prâṇa iti sa brahma tyad ity âcakshate „Welches ist der e i n e Gott? Prâṇa, Brahman, jenes Unbekannte wird er genannt“; IV,

1) cf. Cat. Brâhm. II, 4, 4, 1: prajâpatir ha vâ etenâgre yajñeneje | prajâkâmo bahuḥ prajayâ paçubhiḥ syâm çriyam gaccheyam yaçaḥ syâm annâdaḥ syâm iti,

4, 19—20: manasaiva anudrashṭavyam neha nânâsti kiñ cana mṛityoḥ sa mṛityum âpnoti ya iha nâneva paçyati | ekadhaivânudrashṭavyam etad apramayam dhruvam „Mit dem Geist allein ist es zu sehen, nicht ist da irgend etwas Verschiedenartiges; von Tod zu Tod geht der, welcher da etwas Verschiedenartiges sieht. Als Eines ist es zu betrachten, dieses Unvergängliche[1]), Ewige."

Von den Veda-Hymnen betonen bekanntlich eine ganze Anzahl, mehr oder weniger alle hier übersetzten, den Monotheismus; besonders tritt dies hervor in Str. II—III und VII des nachfolgenden Liedes (X, 82), und in X, 121, wo Hiraṇyagarbha am Beginne „der einzige Herr des Gewordenen", Str. III „des Atmenden etc. alleiniger König", Str. VIII „der einzige Gott über den Göttern" genannt wird. Ähnlich auch Av. X, 2, 14: „Welcher einzige Gott verlieh dem Menschen das Opfer etc.?" Von hohem Interesse ist hier Rv. I, 164, 46 „Indra, Mitra, Varuṇa, Agni haben sie ihn genannt, dann ist er der himmlische schöngeflügelte Garutman; das, was Eines ist, nennen die Sänger auf vielfache Art, sie nennen es Agni, Yama, Mâtariçvan".[2]) Diesem Citate gegenüber Av. XIII, 2, 39: „Rohita war Kâla, Rohita am Anfange Prajâpati etc."; XI, 4, 12: „Prâṇa ist Virâj, Prâṇa Deshṭrî, Prâṇa verehren Alle, Prâṇa ist Sonne, Mond, den Prâṇa nennen sie Prajâpati." — Vgl. hierzu noch den Anfang der Tadeva-Up. (Vâj. S. XXXII, 1 cf. Taitt. Âr. X, 1, 2): tad evâgnis tad âdityas tad vâyus tad u candramâḥ | tad eva çukram tad brahma tâ âpaḥ sa prajâpatiḥ „Dies ist das Feuer, dies die Sonne, dies der Wind, dies der Mond; dies ist das Helle, dies das Brahman, dies die Wasser, dies Prajapati"; ferner Aitareya-Up. V, 3: esha brahmaisha indra esha prajâpatir esha sarve devaḥ etc. „Dieser [Âtman cf. V, 1] ist Brahman, dieser Indra, dieser Prajâpati, dieser alle Götter" und Praçna-Up. II, 5 (s. oben p. 20): „Prâṇa brennt als Feuer, er als die Sonne, er ist der Regen, er Indra, er der Wind, er die Erde, der Stoff, der Gott, er ist das Seiende und das Nichtseiende und was unsterblich ist."

---

1) Nach Çankara = aprameyam „unermesslich"; inkorrekt Regnaud's „il ne peut être prouvé" (a. a. O. I, p. 127).

2) Der Text an sich lässt es unentschieden, ob man es nur mit mehrfacher Benennung des — zweimal erwähnten — Agni, resp. seiner Manifestationen, oder überhaupt des höchsten göttlichen Wesens zu thun hat; doch ist sicherlich wohl bereits die letztere höhere Auffassung hineinzulegen. Vgl. auch Haug, a. a. O. p. 509.

X, 82 (im Auszuge).

Ludwig I, p. 166 und IV, p. 155. Grassmann II, p. 364. Muir IV, p. 5. Müller, Vorles. über den Urspr. und die Entwickelung der Religion p. 338. — Vâj. Sanh. XVII, 25 ff.

I. Des Lichtes Vater, an Geist weise, erschuf als Schmelzbutter diese beiden sich neigenden [Welten]. Als die ersten Grenzen festgestellt waren, breiteten sich aus Himmel und Erde.

II. Viçvakarman, der sehr weise und starke, ist Schöpfer, Ordner und höchster Anblick . . . . . .

III. Der als unser Vater, Erzeuger, der als Ordner alle Emanationen und Wesen kennt; der einzig nur den Göttern Namen verleiht, zu ihm zur Befragung gehen die anderen Wesen.

I. cakshus fasse ich, wie Grassmann, allgemeiner als „Licht, Lichtwelt", entspr. der zweiten Erklärung (khyâpakam tejaḥ), die Sây. zu cakshus giebt; seine erste lautet: cakshurupalakshitasyendriyasanghâtmakasya çarîrasya, versteht also unter cakshus den aus den Sinnesorganen bestehenden Körper. Ludwig's billigende Bezugnahme auf die erstgenannte Deutung Sây.'s mit der Bemerkung: „das Licht, welches die Thätigkeit des Auges ermöglicht, kann sehr wohl Vater desselben genannt werden" beruht auf einem Übersehen: „khyâpakam tejaḥ" erklärt allein das Wort cakshus, nicht den ganzen Begriff cakshushaḥ pitâ; letzteres Wort wird ja auch noch besonders durch das folgende tasyotpâdayitâ erläutert. Das Licht wird also nicht Vater des Auges genannt, sondern Viçvakarman Vater, Hervorbringer des Lichtes. — ghṛitam und ene namnamâne trennt Sây. in ganz eigenartiger Weise: unter ersterem versteht er udakam, das Wasser, und nach dessen Erschaffung (paçcât) „erzeugte er Himmel und Erde"! — namnamâne übers. Grassm. entspr. Sây. „die in Flut versenkten Welten". — Muir: „impregnated with sap these two [worlds] as they bowed down [before him]."

II. Sây. erklärt: dhâtâ — vṛishtyâdikartâ (Hervorbringer von Regen etc.) ca vidhâtâ — jagataḥ kartâ (Schöpfer der lebendigen Welt) ca paramâ paramaḥ sandṛik — sandrashtâ ca bhûtânâm (höchster Beschauer der Geschöpfe); sandṛik ist aber jedenfalls in passivem Sinne zu verstehen: nichts Höheres als ihn kann man schauen.

III. Vgl. die abgesehen von einzelnen unbedeutenden Varianten gleichlautende

V. Was über den Himmel, über diese Erde, über die geistigen Götter hinaus ist, welchen Keim empfingen die Wasser, in welchen alle Götter sich beisammen sahen (= sich befanden)?

VI. Den ersten Keim empfingen die Wasser, in welchen alle Götter sich befanden; auf dem Nabel des Ungeborenen befand es sich einzig, worin alle Wesen ruhten.

VII. Nicht findet ihr den, welcher dies erzeugt hat, ein Anderes ist euer Innenliegendes geworden. In Nebel gehüllt und sich am Leben erfreuend wandeln mit unverständlicher Rede die Sänger.

Str. III des gegen den Schluss dieser Abhandlung besprochenen Liedes Av. II, 1. — Zu meiner Übersetzung von dhâmâni (PW. „Angehörige, zusammengehörige Schaar", Müller „Ordnung", Grassm. „Stätten", Muir „spheres", nach Sây. „der Götter Lichtwohnungen", Ludw. „Schöpfungen") vgl. den höchst instruktiven Artikel Ludwig's „Über dhâman und svadhâ", Kuhn's Zeitschrift für vergl. Sprachf. XXVIII, p. 240 ff. — Unter der „Befragung" versteht Sây. die specielle Frage: kaḥ parameçvaraḥ!

V. Vây. S. liest als Schlusswort pûrve für viçve. — paro divâ . . . . yad asti anticipirt das folgende kam svid garbham, zu dem es auch dem Sinne nach gehört. Ludwig trennt es und übers. „geschieden von diesem Himmel . . . . [ist], was ist." Das Seiende kann doch aber nicht para enâ pṛithivyâ genannt werden; die ganzen Attribute passen offenbar nur auf ein uranfängliches, rätselhaftes Wesen, hier „Urkeim" genannt. Sây.: yat paraḥ parastâd vartamânam guhâyâm avasthitam. — asura übers. ich mit PW., Ludw. und Grassm. adjektivisch, Muir entspr. Sây. „gods and spirits." Über die Verbindung von asura und deva cf. v. Bradke „Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras"; für diese Stelle räumt auch Br. eine „allenfallsige Zulässigkeit" der adjektivischen Übers. von asura ein (p. 104).

VI. ekam beziehe ich mit Ludwig und Grassm. dem Sinne nach auf garbham, wie oben yad. Sây.: aṇḍâbhiprâyenoktam „mit Beziehung auf das [vor der Schöpfung befindliche] Ei." Muir „One [receptacle]."

VII. asutṛipas übersetzen Ludwig und Muir entspr. PW. „nicht gesättigt"; in iesem Falle kann man jalpyâ damit verbinden; der Pada-Text liest jedoch asu-tṛip. Sây.: kenâpy upâyenâsûn prâṇâns tṛipyantaḥ | udarambharâ („den Bauch füllend") ity arthaḥ. Kluge in Kuhn's Zeitschrift f. vergl. Sprachf. XXV, p. 312 sagt: „In Rv. X, 82, 7, wo asutṛip als Epitheton der uktaçâsas erscheint, wird man wohl die Bedeutung „sich am Leben erquickend" festhalten dürfen; doch ist der Hymnus überaus dunkel".

Str. I zeigt uns wiederum das Bild des Opfers bei der Schöpfung; überhaupt ist die Hymne zum grössten Teile bereits in die Besprechung der vorhergehenden Lieder hineingezogen worden. Nur bei der Schluss-Strophe haben wir noch etwas zu verweilen; sie betont die Unzulänglichkeit des menschlichen Forschens, das im Dunklen herumirre und den wahren Schöpfer niemals erkennen werde. In ungefähr dem gleichen Gedankenkreise bewegt sich Rv. I, 164, 4—6: „Wer hat gesehen den zuerst Geborenen, den Knochigen, als ihn der Knochenlose trug? Der Erde Lebenskraft, Blut, Seele, wo sind sie? Wer möchte zum Wissenden gehen, ihn danach zu fragen? (5) Einfältig frage ich mit dem Geiste [es] nicht verstehend nach der Götter hier befindlichen Standorten . . . . . . (6) Unkundig frage ich hier die kundigen Weisen, um es zu wissen, ich der nicht Wissende: was wohl ist das Eine in der Gestalt des Ungeborenen, welcher diese sechs Räume festgestellt hat? [1]) — Aus den Upan. vgl. man den Passus der Tadeva-Up. (Vâj. S. XXXII, 2—3 = Çvetâçvât. Up. IV, 19 cf. Taitt. Âr. X, 1, 2) nainam ûrdhvam na tiryañcam na madhye parijagrabhat | na tasya pratimâ asti yasya nâma mahad yacaḥ „Nicht kann man ihn (den Purusha) als in die Höhe, nicht in die Breite gerichtet, nicht in der Mitte erfassen; nicht giebt es ein Abbild von ihm, dessen Name grosse Herrlichkeit." — Muṇḍ. Up. III, 1, 8 sagt vom höchsten Wesen: na cakshushâ gṛihyate nâpi vâcâ nânyair devais tapasâ karmaṇâ vâ „Nicht mit dem Auge wird es erfasst, auch nicht mit der Rede, nicht von den anderen Göttern [2]), durch Tapas oder Opferhandlung". — Ähnlich Kena-Up. I, 3: na tatra cakshur gacchati na vâg gacchati no mano na vidmo na vijânîmo yathaitad anuçishyâd. anyad eva tad viditâd atho aviditâd adhi „Zu ihm

---

1) anasthâ (Str. IV) übers. Ludwig (II, p. 579) „die Knochenlose" (entspr. Sây. als Natur oder Erde gedacht). — devânam padâni ist vielleicht auch als „Teile der Götter" zu verstehen, entsprechend der Teilung des Purusha oben X, 90. — kim api svid fasst Ludwig nicht als verstärktes Fragewort, sondern als Indefinitum auf: „[wer] das was immer es ist, Eine," ähnlich wie Haug, a. a. O. p. 472: „wer all das, was eins [war] in der Form des Ungeborenen in diese sechs Kreise auseinanderstemmte?" Die oben gegebene Übersetzung scheint mir ganz unbedenklich; der plötzliche Wechsel zwischen Maskul. und Neutrum (ekam — ajasya yaḥ) hat gerade in Beziehung auf das unbekannte höchste Wesen nichts Auffallendes an sich.

2) von Müller (a. a. O. XV, p. 39) entspr. Röer durch „other senses" übersetzt.

reicht nicht das Auge, nicht die Sprache, auch nicht der Geist; wir kennen es nicht, nicht wissen wir, wie man es lehren soll; ein Anderes ist es als das Gekannte, und auch über dem Ungekannten steht es."[1]) — Chând. Up. IV, 3, 6: nâbhipaçyanti martyâ bahudhâ vasantam „Ihn (den einen Gott) sehen die Sterblichen nicht, der an vielen Orten weilt." — Katha-Up. IV, 1 erklärt diese Thatsache: parâñci khâni vyatrinat svayambhûs tasmât parân paçyati nântar âtman „Der durch sich selbst Seiende schuf die [menschlichen] Sinne als nach aussen gewendete (wörtlich: „bohrte die Öffnungen als nach aussen gerichtet"); deshalb schaut der nach aussen gewendete [menschliche Geist] nicht in die innere Seele."[2])

Taitt. Up. II, 4: yato vâco nivartante | aprâpya manasâ saha | ânandam brahmano vidvân | na vibheti kadâ caneti „Wer die Wonne des Brahman kennt, vor welcher die Worte samt den Geiste Halt machen,[3]) ohne sie zu erreichen (d. h. die für Sprache und Denken unerreichbar ist), der fürchtet sich niemals". — Katha-Up. III, 15 erhält das Brahman die Attribute açabdam asparçam arûpam avyayam arasan nityam agandhavad anâdy anantam etc. „ohne Ton, ohne Berührung, ohne Gestalt, unvergänglich, ohne Geschmack,

---

1) Auch in der Bhagavadgîta finden wir den gleichen Gedanken sehr oft ausgesprochen; so VII, 13: sarvam idam jagat | mohitam nâbhijânâti mâm; VII, 26: vedâham samatîtâni vartamânâni cârjuna | bhavishyâni ca bhûtâni mâm tu veda na kaç cana; XI, 53: nâham vedair na tapasâ na dânena na cejyayâ | çakya evamvidho drashtum drishtavân asi mâm yathâ. (stets von der Gottheit selbst gesagt.)

2) Diese Stelle entspr. Çankara's Kommentar zu übersetzen, ist ganz verkehrt. In vyatrinat liegt nicht der Sinn des hananam, des „Tödtens, Unterjochens", sondern einfach des „Einbohrens, Aushöhlens"; cf. Av. XI, 8, 18: Als Tvashtar ihn aufgebohrt hatte (vyatrinat), ... gingen die Götter in den Sterblichen ein." Röer's Übers. „The self-existent subdued the senses which turn to external objects" ist also ebenso verfehlt wie Gough's nahezu unverständliche Wiedergabe durch „The self-existent God had himself to suppress the transeant organs" (Calc. Rev. 66, p. 337); das gleiche Missverständnis zeigt auch bereits Poley's Übers. (Kathaka-Oupanichat, Paris 1835): „Le dieu détruisit les sens, qui étaient détournés de la divinité." Es ist somit diese Stelle allerdings „gewöhnlich falsch übersetzt", wie Deussen, Elemente der Metaphysik p. 102 bemerkt; aber auch D.'s Übertragung „darum sieht man das Äussere" ist unzulässig; „das Äussere" müsste parâk heissen; parân ist eben Subjekt zu paçyati. Vgl. hierzu noch Whitney's bereits citirte Schrift „The Upanishads and their latest translation" p. 16.

3) Weber's Übers. (Ind. St. II, p. 219): „von wo zurückprallen die Stimmen (= die Sinne), es nicht erreichend, nebst dem Wollen" legt in vâco manasâ saha mehr hinein, als die Worte an sich bezeichnen.

ewig, ohne Geruch, ohne Anfang, ohne Ende" etc., Muṇḍ. Up. I, 1, 6 wird es u. A. „das Unsichtbare, Ungreifbare genannt" (adreçyam agrâhyam), und auch Bṛih. âr. Up. I, 4, 7 betont an dem Âtman die Eigenschaft des Unsichtbaren (tan na paçyanti); Leben, Sprache, Gesicht, Gehör, Denken etc. sind lediglich Namen für seine einzelnen Manifestationen (tâny asyaitâni karmanamâny eva), in denen er nur unvollständig (akṛitsna) zur Erscheinung kommt; und so verbinden sich diese Anschauungen mit den p. 15 f. erörterten.

B. Aus dem Atharva-Veda.

X, 2 (im Auszuge).

Muir V, p. 375. Ludwig III, p. 398.

I. Durch wen sind die Fersen des Menschen geschaffen, durch wen ward das Fleisch zusammengefügt, durch wen die Knöchel? Durch wen die wohlgebildeten Finger, durch wen die Öffnungen, durch wen die Ucchlaka's in der Mitte, wer [hat] das Gestell ge[bildet]?

IV. Wie viele Götter, welche von ihnen waren es, die Brust und Nacken des Menschen einrichteten? Wie viele setzten die Brüste an, wer die Kaphauḍa's, wie viele die Schultern, wie viele fügten die Rippen aneinander?

V. Wer setzte seine beiden Arme zusammen, damit er Mannesthat vollführe? Welcher Gott hat seine Schultern auf den Rumpf gesetzt?

VIII. Welcher sein Gehirn, die Stirn, die Kakâṭikâ, welcher als Erster die Hirnschale zusammengefügt hat, das auf den Kinnbacken des Menschen Aufgebaute, und [welcher dann] zum Himmel emporgestiegen ist, wer ist dieser Gott?

I. angulîḥ peçanîḥ übersetzt Muir ungenau „fingers and muscles"; Ludwig „die bildenden Finger"; „wohlgebildet" nach PW. — ucchlaka definirt PW. nicht näher; Ludwig „womit und wer die Fusssohlen, um stehen zu können mitten [in der Welt]?"

IV. kaphauḍau ist von Muir entspr. PW., wo auf kaphoṇi hingewiesen ist, durch „elbows", von Ludwig durch „Schlüsselbeine" übersetzt, überall jedoch mit beigefügtem Fragezeichen.

VIII. kakâṭikâ erklärt PW. als einen Teil des menschlichen Hinterkopfes, Ludwig übers. es mit „Hinterhaupt", setzt aber auch hier ein Fragezeichen hinzu

IX. Liebes und Unliebes viel, Schlaf, Bedrängnis, Mattigkeit, Lust und Wonne, woher bringt es der gewaltige Mensch?

X. Leid, Not, Verderben, Mangel, woher sind sie beim Menschen? Gelingen, Wohlfahrt, Nicht-Misslingen, Mangellosigkeit, Emporkommen (?) woher?

XII. Wer verlieh ihm Gestalt, wer Grösse und Namen, wer ihm den Gang, wer Erkenntnis, wer die Beine dem Menschen?

XIII. Wer hat in ihn den Atem gewoben, wer den Aushauch und die Durchatmung, den Lebensatem, welcher Gott hat ihn in diesen Menschen gelegt?

XIV. Welcher einzige Gott verlieh ihm das Opfer, dem Menschen, wer ihm das Wahre und das Unwahre? Woher der Tod, woher die Unsterblichkeit?

XV. Wer legte um ihn das Gewand, wer bestimmte seine Lebensdauer, wer verlieh ihm die Kraft, wer bestimmte seine Schnelligkeit?

XVI. Durch wen breitete er die Wasser aus, durch wen machte er den Tag leuchten, durch wen entflammte er die Ushas, durch wen hat er das Abendwerden gegeben?

IX. ugra, bei Muir durch „glorious" wiedergegeben, ist von Ludwig nicht berücksichtigt.

X. In mati liegt ein Wortspiel mit amati vor, als ob dies letztere = a + mati wäre; vgl. PW. s. v. amati. — uditi übers. PW. hier und Rv. VI, 15, 11 mit „Rede"; an beiden Stellen halte ich diese Ableitung von vad für unhaltbar. Sehr wohl annehmbar ist Ludwig's „Emporkommen"; allerdings ist diese Bedeutung des Wortes sonst nicht zu belegen.

XII. ketu übers. Muir mit „consciousness", PW. hält „Erkenntnis, Unterscheidungsgabe" für wahrscheinlich. Ludw.: „Zeichen" mit beigefügtem „[Bewusstsein]".

XIV. satyam — anṛitam ist hier sowohl ethisch als auch metaphysisch zu verstehen; in ersterem Sinne „Wahrhaftigkeit" und „Lüge", in letzterem „das dem wahren Sein gemässe" und „das der göttlichen Ordnung Widerstrebende"; vgl. auch Ludwig III, p. 292 ff.

XV. akalpayat, das hier in Verbindung mit den Objekten âyus und javam gebraucht ist, hat Muir zu wenig genau übersetzt; es ist nicht die Erzeugung des Lebens („who created his life"), sondern die Bemessung der Lebensdauer betont.

XVI. Ludwig: „Von wem ward das heilige Werk (apas) ausgebreitet?" kena übers. L. bald als Maskulinum, bald als Neutrum; soll damit die Unentschiedenheit, die auch das Lied kundgiebt (das persönliche katamaḥ sa devaḥ gegenüber dem neutralen Brahman), nachgeahmt werden?

XVII. Wer legte in ihn den Samen, damit der Faden fortgewoben würde? Wer hat ihm die Einsicht zugeschoben, wer hat ihm Ton und Gebärden verliehen?

XIII. Durch wen bedeckte er diese Erde, durch wen umschloss er den Himmel, durch wen über [-wältigte er] in seiner Macht die Berge, durch wen die Werke, er, der Mensch?

XIX. Durch wen geht er dem Parjanya nach, durch wen dem weisen Soma; durch wen dem Opfer und dem Glauben? Durch wen ist der Geist in ihm niedergelegt?

XX. Durch wen erlangt er den Çrotriya, durch wen diesen Parameshthin, durch wen diesen Agni, der Mensch, durch wen hat er das Jahr gemessen?

XXI Als Brahman erlangt er den Çrotriya, als Brahman diesen Parameshthin, als Brahman diesen Agni, der Mensch, als Brahman hat er das Jahr gemessen.

XXII. Durch wen reicht er zu den Göttern, durch wen zu den götterentsprossenen Stämmen, durch wen wird ein Anderes als dieses Nakshatram, durch wen das Seiende Kshatram genannt?

XXIII. Als Brahman reicht er zu den Göttern, als Brahman zu den götterentsprossenen Stämmen; als Brahman wird ein Anderes als dieses Nakshatram, als Brahman das Seiende Kshatram genannt.

XVII. Ob unter „Ton und Gebärden" bereits „Musik und Tanz" zu verstehen ist? Im Allgemeinen ist hier nur von der Entwickelung primitivster Dinge die Rede.

XVIII. Unter mahnâ verstehe ich wie Muir die Grösse des Menschen, nicht des erfragten Gottes, wie Ludwig in seiner Übers.: „mit welcher [wessen] Grösse."

XX. Ludw.: „das Çrotriyam", womit jedenfalls die Würde des çrotriya bezeichnet sein soll. Çrotriya scheint mir hier in annähernd gleichem Sinne gebraucht, wie z. B. Av. XI, 5 der Brahmacârin als göttliche Kraft dargestellt ist.

XXI. Ludw. nimmt hier plötzlich brahma als Subjekt: „das Br. hat das Jahr gemessen"; welchen Sinn soll aber die in seiner Parenthese angedeutete Umkehrung: „das Jahr (Subj.) hat das Br. gemessen" ergeben?

XXII. Der Sinn der zweiten Hälfte ist mir unklar. Ludwig's Konjektur (tat statt sat) hat viel Verlockendes; bei solcher Lesart könnte einfachst auf die Feststellung irgend eines Begriffes (hier des kshatram) und seiner Negation (na-kshatram) hingewiesen sein.

XXIII. Hier nimmt Ludw. überall Brahman als Subjekt, wozu nach der vorher-

XXIV. Durch wen ward diese Erde geordnet, durch wen der obere Himmel geschaffen? Durch wen ward dieser hoch emporgerichtete und querüberliegende Luftkreis als der weite Raum geschaffen?

XXV. Durch Brahman ward diese Erde geordnet, Brahman als der obere Himmel geschaffen; Brahman ist als dieser hoch emporgerichtete und querüberliegende Luftkreis als weiter Raum geschaffen.

XXVI. Seinen Kopf und das Herz zusammen genäht habend erschien der Atharvan oberhalb des Gehirns glänzend auf dem Haupte.

XXVII. Dies fürwahr ist des Atharvan Haupt, die zugedeckte Götterkufe; dies Haupt behütet der Atem, die Nahrung und der Geist.

XXVIII. In die Höhe, in die Breite hat der Mensch alle ausgebreiteten Weltgegenden durchdrungen. Der die Burg des Brahman kennt, nach welcher der Mensch benannt ist,

XXIX. Der diese mit Unsterblichkeit umgebene Burg des Brahman kennt, dem haben das Brahman und die zum Brahman Gehörigen Gesicht, Atem und Nachkommenschaft gegeben.

XXX. Nicht verlässt den das Gesicht, nicht der Atem vor dem Alter, welcher die Burg des Brahman kennt, nach der der Mensch benannt ist.

XXXI. Mit acht Umkreisen und neun Thoren ist der Götter unüberwindliche Burg versehen; in ihr ist ein goldener Behälter, ein himmlischer, von Glanz umgeben.

---

gehenden Str. weder Veranlassung noch Berechtigung vorhanden ist. Entweder vertritt brahma den Instrum., oder — was weit näher liegend — wir haben aus diesen Worten eine Identificirung des Menschen und überhaupt des Universums mit der göttlichen Substanz, dem Brahman, in dem nicht ungewohnten pantheistischen Sinne herauszulesen. — Ludwig's in Parenthese beigegebene Übers.: „Kshatra heisst es, weil es Br. ist" klingt auch fremdartig; sollte damit irgend eine Gegenüberstellung erzielt werden?

XXVI. pavamâna, das Epitheton des Atharvan, ist von Ludw. nicht verdeutscht; „glänzend, läuternd" sind die Attribute, die dem Soma- und Feuer-Priester als erste gebühren.

XXIX. Mit brâhmâs sind die brahman-artigen Wesen, die Götter bezeichnet.

XXXI. svarga übers. ich wie Muir adjektivisch; es ist hier bereits das Herz des Menschen als Sitz der göttlichen Wesenheit gedacht.

XXXII. In diesem goldenen, mit drei Radspeichen versehenen, dreifach gestützten Behälter, welches beseelte Wesen in ihm [ist], das wissen die Brahman-Kenner.

XXXIII. In die leuchtende, goldene, von Herrlichkeit umgebene Burg,, in die goldene, unbezwungene ist das Brahman eingetreten.

XXXII. Das Wort yaksham macht sehr grosse Schwierigkeiten. Die Erklärungen, die Grassmann für die betr. Stellen des Rv. giebt, sind ebenso wenig für diese wie für alle übrigen in Betracht kommenden verwendbar. Ludwig's Übers. „Seelenfest" (vgl. auch p. 262 in Bd. III seines „Rigveda") rekurrirt auf die einheimische Interpretation des Wortes, die es in Beziehung zu yaj setzt und mit pûjyam und ähnlichen Ausdrücken erläutert. Wie ich einer gütigen Mitteilung des Herrn Prof. Ludwig entnehme, hält er selbst die obige Übertragung nicht mehr als für die bezügl. Av.-Stellen ganz zutreffend und empfiehlt vielmehr das allgemeinere „Heiligthum" (als „das, was der specifische Gegenstand der Verehrung ist"). Es ist nicht zu leugnen, dass recht oft eine solche Wiedergabe des Wortes dem Zusammenhange nach sich als die ratsamste darbietet; doch erscheinen mir Zusätze wie âtmanvat im vorliegenden Falle und ähnlich ejati VIII, 9, 8 immerhin störend. Bis zu einer demnächst beabsichtigten näheren Untersuchung möchte ich daher noch an der oben entspr. PW. gewählten Übersetzung festhalten.

XXXIII. Warum übers. hier Ludwig plötzlich: „habe ich das Br. betreten"?

Es erscheint mir sehr zweifelhaft, ob in diesem Liede, wie Muir meint, der so häufig erwähnte Purusha geradezu als Gottheit aufzufassen ist, etwa wie Rv. X, 90. Mit Ausnahme der Str. XVI, XVIII und vielleicht auch XXVIII ist unter Purusha sicherlich nur der Mensch in ganz allgemeinem Sinne zu denken. Ich wäre daher zu der Annahme geneigt, dass in der vorliegenden Hymne mit dem Worte purusha an e i n z e l n e n Stellen die höhere Vorstellung des Urmenschen, Âdi-Purusha, verknüpft ist (vergl. auch die Bemerk. zu Rv. X, 90, 5). — Als höchste Gottheit ist das Brahman genannt, und zwar verraten die betreffenden Strophen einen Gedankengang, wie er auch den Upanishad's ganz geläufig ist.

Die Hymne wirft eine Menge von Fragen auf nach dem Ursprung der einzelnen Glieder des Menschen, seines Charakters, seiner Lebensfähigkeit und Lebensverhältnisse etc. und fügt im letzten Drittel noch Mehreres über das Brahman an.

Str. XII finden wir die Erwähnung von rûpam und nâma, wie auch, allerdings in allgemeinerem Sinne, Muṇḍ. Up. I, 1, 9: yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasya jñânamayam tapaḥ | tasmâd etad brahma nâma rûpam annañ ca jâyate „Der Alles erkennt und Alles weiss, dessen Tapas in Erkenntnis besteht, von ihm entsteht dies Brahman, Name, Gestalt und Nahrung." — Chând. Up. VI, 3, 2: seyam devataikshata hantâham imâs tisro devatâ anena jîvenâtmanânupraviçya nâmarûpe vyâkaravâṇîti „Diese Gottheit dachte: Wohlan, eintretend in diese drei Gottheiten (tejas, âpas, annam) mit dieser lebenden Seele, will ich Name und Gestalt sondern"; VIII, 14, 1: âkâço vai nâma nâmarûpayor nirvahitâ te yad antarâ tad brahma „Der Luftraum mit Namen ist der Name und Gestalt Sondernde, das, worin diese [enthalten sind], ist das Brahman." — Bṛih. âr. Up. I, 4, 7: tad dhedam tarhy avyâkṛitam âsît tan nâmarûpâbhyâm eva vyâkriyata „Dies war damals ungesondert, es sonderte sich durch Name und Gestalt."

Zur Frage nach dem Ursprung des Atems in Str. XIII vgl. Muṇḍ. Up. II, 1, 3; 7 u. 8, wo das höchste Wesen als Ursprung des Atmungsvermögens genannt wird (II, 1, 3: etasmâj jâyate prâṇaḥ II, 1, 7: tasmâc ca . . samprasûtâḥ . . . . prâṇâpânau II, 1, 8: sapta prâṇâḥ prabhavanti tasmât); auch Kena-Up. I, 1 stellt die Frage: kena prâṇaḥ prathamaḥ praiti yuktaḥ „Durch wen in Thätigkeit gesetzt geht der erste Atem hervor?"

Str. XXI wird das Jahr mit Brahman zusammengebracht, welches Praçna-Up. I, 9 (samvatsaro vai prajâpatiḥ) und Bṛiḥ. âr. Up. 1, 5, 14 (sa esha samvatsaraḥ prajâpatiḥ shodaçakalaḥ) mit Prajâpati identificirt wird. — Str. XXV ist bereits zu Rv. X, 121, 5 (p. 28) citirt worden.

Str. XXIX—XXXIII ist die „Burg des Brahman" genannt; sie ist mit Unsterblichkeit umgeben, hat acht Umkreise und neun Thore, ist strahlend, golden, unbezwungen und von Herrlichkeit eingeschlossen; in ihr ist ein ein goldener, himmlischer, von Glanz umgebener, mit drei Radspeichen versehener und dreifach gestützter Behälter und in diesem jenes beseelte Yaksham. — Auch in den Upanishad's ist dieser Burg des Brahman[1]) öftere Erwähnung ge-

---

1) Die neunthorige Burg (die neun Thore entsprechen den neun Öffnungen für die Sinnesorgane) erwähnt auch Bhagadvadgîtâ V, 13 als Sitz der Seele: sarvakarmâṇi manasâ samnyasyâste sukham vaçî | navadvâre pure dehî naiva kurvan na

than, so Muṇḍ. Up. II, 2, 7: yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasyaisha mahimâ bhuvi divye brahmapure hy esha vyomny âtmâ pratishṭhitaḥ „Welcher Alles erkennt und Alles weiss, dessen (= dem zu eigen) diese Grösse, auf der Erde in der himmlischen Burg des Brahman, im Himmelsraume ist dieser Âtman befindlich.“ — Katha-Up. V, 1 bezeichnet sie als elfthorig: puram ekâdaçadvâram ajasyâvakracetasaḥ „Elfthorig ist die Burg des Ungeborenen, des die richtige Einsicht Besitzenden.“ (Hinzugenommen ist hier der Nabel und eine Öffnung in der Mitte des Kopfes.) — Chând. Up. VIII, 1, 1: atha yad idam asmin brahmapure daharam puṇḍarîkam veçma daharo 'sminn antar âkâças tasmin yad antas tad anveshṭavyam tad vâva vijijñâsitavyam iti „In der Burg des Brahman ist der feine Lotus, das Haus, in diesem der feine Luftraum;[1]) was in diesem ist, das ist zu erforschen, das fürwahr muss man zu erkennen suchen“; VIII, 1, 5: etat satyam brahmapuram asmin kâmâḥ samâhitâ esha âtmâpahatapâpmâ etc. „Dies ist die wahre Burg des Brahman, in ihr sind die Wünsche vereinigt, sie ist der Âtman, frei von Uebel etc.“ — Den gleichen Gedanken fhrt die Bṛihannârâyaṇa-Up. aus (Taitt. Âr. X, 10, 3): daharam vipâpma varaveçmabhûtam yat

kârayan. Çvetâçvât. Up. III, 18: navadvâre pure dehî hanso lelâyate bahiḥ. — Vgl. auch das interessante Upanishad-Fragment in Âpastamba's Dharmasûtram (cf. Sacred Books of the East I, p. LXVII), I, 8, 22, 4: pûh prâṇinaḥ sarva eva guhâçayasya | ahanyamânasya vikalmashasya | acalam calaniketam ye 'nutishthanti te 'mṛitâḥ „Alle Geschöpfe sind die Burg des im Verborgenen Wohnenden, des Unbezwinglichen, Sündenlosen; die den unbeweglichen, in einer beweglichen Wohnstätte befindlichen [Âtman] erstreben, sind unsterblich; I, 8, 22, 7 heisst derselbe Âtman — sarvabhûteshu nityaḥ „Der Ewige in allen Geschöpfen“. — Als die Brahman-Burg wird in inkonsequenter Weise bald der menschliche Körper, bald nur das Herz betrachtet; diese Unentschiedenheit giebt sich in den oben angezogenen Stellen sehr deutlich kund. — Nicht überflüssig ist vielleicht hier auch ein Verweis auf Çat. Br. III, 8, 3, 15: prâṇo vai hṛidayam ato hy ayam ûrdhvaḥ prânaḥ samcarati.

1) âkâça (bereits p. 19 und 46 erwähnt), von Weber „Höhle“ übersetzt (Ind. Stud. II, p. 395 als Berichtigung zu I, p. 269), bei Deussen, „Das System des Vedânta“, p. 171 „Raum“, ist von Müller mit „ether“ übertragen (a. a. O. I, p. 126), während Râjendralâla Mitra (in der Bibl. Ind.) das Wort durch „vacuity“ wiedergiebt. Am genauesten ist Colebrooke's „vacuity occupied by ether“ (Essays I, zweite Ausg. p. 369). Von den vorher angezogenen Übers. legt die eine eben auf den Inhalt (Luft, Äther), die andere auf den Umfang (Raum, Höhle) grösseren Nachdruck; eine Vereinigung in einem Worte erzielt wohl am ehesten „Luftraum“, vgl. Jacobi's Untersuchung über tejas, vâyu, âkâça, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXIX, p. 244—246.

puṇḍarîkam puramadhyasamstham | tatrâpi dahram gaganam viçokas tasmin yad antas tad upâsitavyam „Das feine, sündenlose Haus des Höchsten, welcher Lotus in der Mitte der Burg befindlich, dort ist ein feiner, kummerloser Luftraum; was in diesem, das ist zu verehren" — und kurz darauf noch mehr in's Einzelne gehend (Taitt. Âr. X, 11, 2): padmakoçapratikâçam hṛidayam câpy adhomukham | adho nishṭyâ vitastyâm tu nâbhyâm upari tishṭhati | jvâlamâlâkulam bhâtî (bhâti?) viçvasyâyatanam mahat | santatam çirâbhis tu lambaty âkoçasannibham | tasyânte sushiram sûkshmam tasmint sarvam pratishṭhitam | tasya madhye mahân agnir viçvârcir viçvatomukhaḥ | so 'grabhug vibhajan tishthann âhâram ajaraḥ kaviḥ | tiryag ûrdhvam adhaḥ çâyî (?) raçmayaḥ tasya santatâ | santâpayati svam deham âpâdatalamastakam | tasya madhye vahniçikhâ aṇîyordhvâ vyavasthitâ | nîlatoyadamadhyasthâ vidyullekheva bhâsvarâ | nîvâraçûkavattanvî pitâ bhâsvaty aṇûpamâ | tasyâḥ çikhâyâ madhye paramâtmâ vyavasthitaḥ | sa brahmâ sa çivaḥ sa hariḥ sendraḥ so 'ksharaḥ paramaḥ svarâṭ „Wie ein Lotuskelch von Aussehen befindet sich das Herz, nach unten gerichtet, unterhalb des Nackens, eine Spanne oberhalb des Nabels; es glänzt erfüllt von einem Strahlen kranze, die grosse Stütze des Alls; umspannt von Adern hängt es gleich einem Lokuskelch (? âkoça, von Sây. durch padmasya mukulam erklärt, also wie oben padmakoça aufgefasst). In seinem Innern (anta cf. PW. s. v. 14) eine feine Höhlung, in dieser ruht das All. In ihrer Mitte ein grosses Feuer, in voller Flamme, nach allen Seiten gewandt; dieses geniesst zuerst und verteilt dann die Nahrung, das nicht alternde, weise; seitwärts, nach oben und nach unten gerichtet sind seine Strahlen ausgebreitet; es erwärmt seinen Körper von der Fusssohle bis zum Kopfe. In seiner Mitte ist eine sehr kleine Feuerflamme, nach oben gerichtet, befindlich, wie ein inmitten schwarzer Regenwolken befindlicher Blitzesstreif leuchtend, wie eine Reiskorn-Granne dünn, gelb leuchtend, einem sehr Kleinen gleich. In der Mitte dieser Flamme ist der höchste Geist ruhend, er ist Brahman (mask.), er Çiva, er Hari, er Indra, er der unvergängliche höchste Selbstherrscher.

Speciell zu Str. XXXII „welches beseelte Wesen (yaksham) in ihm (jenem Behälter) ist, das wissen die Brahman-Kenner" vgl. Muṇḍ. Up. II, 2, 9: hiraṇmaye pare koçe virajam brahma nishkalam | tac chubhram jyotishâm jyotis tad yad âtmavido viduḥ „Im höchsten goldenen Behälter ist das reine Brahman, ungeteilt; das

ist das klare Licht der Lichter, welches die Kenner des Âtman kennen." — In der Çivasank. Up. (Vâj. Sanh. XXXIV, 2) heisst es vom manas: yad apûrvyam yaksham antaḥ prajânâm; gleich darauf wird es „jyotir antar amṛitam prajâsu" und XXXIV, 6 geradezu hṛitpratishṭham „im Herzen befindlich" genannt.

yaksham mit dem Zusatz mahat ist als Attribut des Brahman auch Bṛih. âr. Up. V, 4 gebraucht. Von diesem „grossen beseelten Wesen" ist Av. X, 7, 38 gesagt, dass es in der Mitte der Welt in Tapas übergegangen auf dem Rücken des Wassers sich befinde, und dass an ihm alle Götter haften, ganz entspr. X, 8, 15: „In der Ferne weilt mit Fülle, verlassen vom Unzureichenden, das grosse beseelte Wesen, in der Mitte der Welt; ihm bringen Spende die Unterthanen", und in engstem Anschluss an die vorstehenden Erörterungen Str. XLIII derselben Hymne: „Die Lotusblüte, neunthorig, dreifach verhüllt, welches beseelte Wesen in ihr, das wissen die Brahman-Kenner." Auch Bṛih. âr. Up. II, 3, 6 ist übrigens die Gestalt des Purusha u. A. mit dem Lotus verglichen (tasya haitasya purushasya rûpam | . . . . . . yathâ puṇḍarîkam.)

Die etymologisirende Ableitung des Wortes purusha von pur,[1]) wie sie Str. XXVIII u. XXX kennzeichnet, begegnet uns in gleich hervortretender Form auch in der p. 22 angezogenen Stelle der Bṛih. âr. Up. II, 5, 18: sa vâ ayam purushaḥ sarvâsu pûrshu puriçayaḥ, ebenso wie wohl auch Praçna-Up. V, 5 in den Worten „sa (sc. vidvân) etasmâj jîvaghanât parât param puriçayam purusham îkshate" die gleiche Absicht zu erkennen ist.

1) Vgl. Yâska's Niruktam II, 3.

X, 7, 1—41.

Ludwig III, p. 400. Muir V, p. 378.

I. In welchem Gliede von ihm befindet sich das Tapas, in welchem Gliede von ihm ist die göttliche Satzung enthalten? Wo befindet sich das heilige Werk, wo sein Glaube, in welchem Gliede von ihm hat die Wahrhaftigkeit ihren Sitz?

II. Von welchem Gliede von ihm flammt Agni, von welchem Gliede weht Mâtariçvan? Von welchem Gliede aus durchmisst der Mond [seinen Lauf], des grossen Skambha's Körper messend?

III. In welchem Gliede von ihm steht die Erde, in welchem Gliede steht der Luftraum? In welchem Gliede enthalten steht der Himmel, in welchem Gliede befindet sich, was höher als der Himmel ist?

IV. Wohin strebend flammt in die Höhe gerichtet Agni, wohin strebend weht Mâtariçvan? Wohin strebend die Richtungen gehen, den Skambha nenne; welcher von den vielen ist er denn?

V. Wohin gehen die halben Monate, wohin die Monate im Vereine mit dem Jahre? Wohin die Jahreszeiten und die Jahresabschnitte gehen, diesen Skambha nenne etc. (wie oben).

VI. Wohin strebend eilen die beiden verschiedenfarbigen Jungfrauen, Tag und Nacht, vereint? Wohin strebend die Wasser gehen, diesen Skambha nenne etc.

VII. Auf welchen stützend Prajâpati alle Welten befestigte, diesen Skambha nenne etc.

I. Muir übersetzt ṛitam wenig bezeichnend „the ceremonial." — Zu satyam vgl. Av. X, 2, 14 (p. 42).

IV. Ludwig erblickt in âvṛitas eine Beziehung auf das Ritual und übersetzt es demgemäss durch „heilige Handlungen"; ich folge der im PW. für diese Stelle gegebenen allgemeineren Übersetzung, der entsprechend auch Muir „paths" hat.

VIII. Was das Obere, das Untere, und was das Mittlere ist, Prajâpati hat das Allgestaltige geschaffen; wie weit ist Skambha dort eingedrungen, was er nicht durchdrang, wie viel war dies?

IX. Wie weit hat Skambha das Gewordene durchdrungen, wie weit an ihm erstreckt sich das Werden-Sollende? Als er das eine Glied tausendfach machte, wie weit ist Skambha dort eingedrungen?

X. In dem die Menschen die Welten und die Behälter, die Wasser, das Brahman kennen, in welchem das Nichtseiende und das Seiende, diesen Skambha nenne etc.

XI. In dem vorgeschritten das Tapas das höchste heilige Werk hält, in welchem die göttliche Satzung und der Glaube, die Wasser und das Brahman vereinigt sind, diesen Skambha nenne etc.

XII. Auf dem die Erde, der Luftraum, auf dem der Himmel ruht, in welchem eingefügt Feuer, Mond, Sonne, Wind sich befinden, diesen Skambha nenne etc.

XIII. In dessen Körper alle dreiunddreissig Götter vereinigt sind, diesen Skambha nenne etc.

XIV. In den die zuerstgeborenen Rishi's, die Ric, das Sâman, das Yajus, die Erde, in den der eine Rishi eingefügt ist, diesen Skambha nenne etc.

VIII. Muir nimmt sasṛije als Verbum des Nebensatzes mit yad als Objekt: „How far did Skambha penetrate into that highest . . . . . ., which Prajâpati created". Der Sinn wird durch die Verschiedenheit der Konstruktion nicht geändert.

IX. âçaye fasst Muir als Locat. von âçaya und übersetzt: „is contained in his receptacle". Diese Konstruktion ist unrichtig; anu findet sich nicht mit dem Lokativ verbunden; anvâçaye ist vielmehr verbal zu nehmen (Medialform von çî). — asya mache ich von kiyat abhängig.

XI. „vorgeschritten" im Sinne von „in entfalteter Kraft," Muir „energizing." — vratam giebt er hier durch „highest action," Str. I durch „religious observance" wieder; PW. erklärt es als „jede übernommene religiöse oder asketische Begehung oder Observanz."

XIII. Zur Zahl 33 cf Rv. I, 139, 11: „Ihr Götter, die ihr zu elf im Himmel, zu elf auf der Erde seid und zu elf im Wasser wohnet in Herrlichkeit, geniesset mit Wohlgefallen dieses Opfer!"

XV. In welchem Unsterblichkeit und Tod, über den Menschen [verhängt], vereinigt sind, dessen Adern, über dem Menschen vereinigt, das Meer, diesen Skambha nenne etc.

XVI. Dessen erste Adern die vier Weltgegenden sind, in dem das Opfer vorgeschritten ist, diesen Skambha nenne etc.

XVII. Welche im Menschen das Brahman kennen, die kennen Parameshṭhin; wer den Parameshṭhin kennt, und wer den Prajâpati kennt, diejenigen, welche das höchste Brâhmaṇam kennen, die kennen zugleich damit Skambha.

XVIII. Dessen Haupt Vaiçvânara, dessen Auge die Angiras wurden, dessen Glieder die Yâtu's, diesen Skambha nenne etc.

XIX. Dessen Mund man das Brahman nennt und die Zunge Madhukaçâ, dessen Euter man Virâj nennt, diesen Skambha nenne etc.

XX. Von welchem sie die Ric abspalteten, von welchem sie das Yajus abschabten, dessen Körperhaare die Sâman-Lieder, dessen Mund die Atharvângiras sind, diesen Skambha nenne etc.

XXI. In dem vortretenden Zweige des Nichtseins erkennen die Menschen gleichsam das Höchste; und das Seiende meinen die Niederstehenden, die deinen Zweig verehren.

XV. Ich folge hier Ludwig, indem ich Purusha nicht, wie Muir, als göttliches Wesen fasse (er übersetzt „that Purusha, in whom immortality and death are comprehended, who has the ocean within him as his veins“ — komplicirte Konstruktion), sondern mit „Mensch“ übersetze; eine Benennung des Skambha als Purusha ist an dieser Stelle wohl schwerlich anzunehmen.

XVI. Zu parakrânta cf. Str. XI; Ludwig's „zu dem hinweggeschritten“ ist zu wenig prägnant.

XVII. brâhmaṇam ist hier, worauf auch PW. hinweist, als gleichbedeutend mit brahma zu erklären.

XVIII. Ludwig vermutet hier statt der Yâtu's die Yati's. Allerdings passt der bösartige Charakter der Yâtu's nicht recht gut zur Identificirung mit den Gliedern des Allgottes!

XXI. Muir betont die Unklarheit dieser Strophe und führt p. 384 eine Erklärung Goldstücker's an, der gegenüber hier eine andere Platz finden möge. Es könnte nämlich gemeint sein, dass aus dem Nichtseienden das Seiende erst hervorgegangen (wie schon des Öfteren erwähnt) und somit jenes als das Höchste anzusehen ist — was aber die niederen Klassen nicht verstehen. — Nimmt man aber im Text für avare ein apare, wie Ludwig

XXII. In dem die Âditya's, die Rudra's und die Vasu's vereinigt sind, in welchem das Gewordene und das Werden-Sollende, alle Welten feststehen, diesen Skambha nenne etc.

XXIII. Dessen Schatz die dreiunddreissig Götter immerdar bewachen; wer weiss jetzt den Schatz, den ihr, o Götter, bewacht?

XXIV. Wo die das Brahman kennenden Götter das höchste Brahman verehren; wer diese augenfällig kennt, der Brahmane möchte ein wissender sein.

XXV. Gewaltig mit Namen sind die Götter, welche aus dem Nichtseienden entstanden; ein Glied des Skambha haben das Nichtseiende die Menschen nachher genannt.

XXVI. Wo Skambha erzeugend das Alte entwickelte, als ein Glied des Skambha erkennen sie in Folge dessen dies Alte.

XXVII. In dessen Körper die dreiunddreissig Götter die Glieder unter sich verteilten, diese dreiunddreissig Götter kennen einzig die Brahman-Kenner.

XXVIII. Den Goldentsprossenen kennen die Menschen als den Höchsten, Unübertönbaren. Skambha goss dieses Gold am Anfange in die Welt.

XXIX. Auf dem Skambha ruhen die Welten, auf dem Skambha das Tapas, auf dem Skambha die göttliche Satzung; Skambha, ich kenne dich klar, als ganz in Indra gelegt.

---

vermutet, an, so erklärt sich der Inhalt noch einfacher; in diesem Falle wäre nur von den verschiedenen Ansichten der Menschen über den Punkt, ob Sein oder Nichtsein als das Ursprüngliche anzusetzen sei, die Rede.

XXV. nâma übersetzt Muir durch „indeed"; gerade, dass ihnen die Bezeichnung brihantas zukommt, soll hervorgehoben werden. Statt paraḥ, das Muir in seltsamer Konstruktion mit angam verbindet, liest Ludwig purâ „ehemals"; ich übersetze es als Adverb: „in Zukunft, nachher".

XXVI. Ludwig giebt diese Übersetzung nur in Parenthese, doch ist sie unzweifelhaft besser als seine andere „einzig das haben als altes Glied des Sk. sie erkannt." Es ist das Ende dieser Strophe dem der vorhergehenden entsprechend, und „altes Glied" würde sich als Gegenüberstellung zu „ein Glied" nicht sehr gut ausnehmen.

XXVII. Ludwig „als Glieder verteilt waren"; Muir „found their several bodies".

XXVIII. anatyudya ist im Sinne Ludwig's „über den hinaus sich nichts sagen lässt" zu fassen, Muir's „ineffable" entspr. PW. ist irrig.

XXIX. Ich ziehe diese Übersetzung der ausserdem noch von Ludwig gegebenen: „alles auf [diesem] Indra ruht". vor.

XXX. Auf Indra ruhen die Welten, anf Iudra das Tapas, auf Indra die göttliche Satzung; ich kenne dich, den Indra, klar, als ganz auf Skambha beruhend.

XXXI. Mit dem [einen] Namen ruft er (der Betende) den [anderen] Namen [zugleich] vor der Sonne, vor der Ushas. Als der Ungeborene zuerst entstand, ist er zu dieser Selbstherrschaft gelangt, über die nichts anderes Höheres geworden ist.

XXXII. Dessen Fussgestell (Grundlage) die Erde und dessen Bauch der Luftraum, welcher den Himmel zum Haupt sich gemacht, diesem höchsten Brahman [sei] Verehrung!

XXXIII. Dessen Auge die Sonne und der immer und immer wieder neue Mond, der den Agni sich zum Munde gemacht hat, diesem höchsten Brahman sei Verehrung!

XXXIV. Dessen Atem und Aushauch der Wind, dessen Auge die Angiras wurden, der die Weltgegenden wohl unterscheidbar sich gemacht, diesem höchsten Brahman sei Verehrung!

XXXV. Skambha hat Himmel und Erde, diese beiden, befestigt, Skambha hat den weiten Luftraum befestigt, Skambha hat die sechs weiten Weltgegenden befestigt, Skambha hat dieses ganze Weltall durchdrungen.

XXXVI. Der aus Anstrengung und Tapas geboren alle Welten erlangt hat, der den Soma sich ausschliesslich eigen gemacht hat, diesem höchsten Brahman sei Verehrung!

XXXVII. Auf welche Weise kommt der Wind nicht zur Ruhe, auf welche Weise steht der Geist nicht still? Warum kommen fürwahr die strebenden Wasser niemals zur Ruhe?

XXXII. Ludwig übersetzt pramâ mit „Ausmass“, doch scheint mir „Grundlage“ entspr. PW. und Muir („basis“) passender, schon wegen des folgenden udaram und mûrdhan; IV, p. 20 übers. Muir jedoch „measure“. Die Erde genügt ja eben nicht als Massstab des göttlichen Wesens. — Brahman ist hier, sowie Str. XXXIII, XXXIV und XXXVI persönlich gefasst.

XXXIV. prajñânîs übers. Ludwig und Muir substantivisch mit „Gefühlsorgane“, „organs of sense“; ich nehme es adjektivisch wie PW. „worinnen man sich zurecht findet“ und lasse in meiner Übersetzung die mediale Form cakre wie in den vorhergehenden Strophen zum Ausdruck kommen: in denen er selbst sich zurecht findet.

XXXVII. satyam kann man, wenn man einen klaren Sinn erzielen will, nur mit

XXXVIII. Das grosse belebte Wesen ist in der Mitte der Welt in Tapas übergegangen auf dem Rücken des Wassers; an diesem haften alle Götter wie die Zweige rings um das Geäst des Baumes.

IXL. Welchem mit Händen, Füssen, Stimme, Ohr, Auge, welchem die Götter immerdar Spende darbringen, im ausgemessenen [Raume] ungemessene, diesen Skambha nenne, welcher von den vielen ist er denn?

XL. Von ihm ist die Finsternis verscheucht, er ist gesondert vom Übel; in ihm [sind] alle Lichter, welche drei in Prajâpati [sind].

XLI. Wer das goldene im Wasser stehende Rohr kennt, das eben ist der verborgene Prajâpati.

[Die drei Schluss-Strophen, zu welchen Rv. X, 130, 1—2 zu vergleichen ist, sind für die Zwecke dieser Abhandlung entbehrlich.]

„fürwahr" wiedergeben; in solcher Weise, also lediglich hervorhebend, gebraucht begegnet uns das Wort mehrmals im Rv. und Av. (vgl. PW. s. v. 5). „die nach Wahrheit strebenden Wasser" erscheint mir unverständlich; soll damit gemeint sein, dass die Wasser durch ihre Rastlosigkeit die Bewahrheitung ihrer Natur als satyam erstreben? PW. s. v. kim 2 c, α) hat an dieser Stelle als Zusatzpartikel zu kim ein anga (irrtümlich statt satyam?)

XXXVIII. Ludwig: „ein grosses Fest, im tapas stehend . . . ., zu ihm begeben sich alle Götter" (cf. Av. X, 2, 32).

IXL. vimitam hält Ludwig für den Opfer- und Festplatz; vgl. auch die Angabe im PW. s. v. mi mit vi (prabhuvimitam = Brahman's Halle); Muir übergeht das Wort.

XL. Muir's Übers.: „by him darkness is dispelled" würde zwar an sich einen guten Sinn geben (vgl. p. 2 Rv. X, 129, 3), entspricht aber weder dem folgenden vyâvṛittaḥ pâpmanâ, noch auch selbst dem Text: apa tasya hatam. Ludwig nimmt hier plötzlich ohne ersichtlichen Grund einen imperativischen Konjunktiv an; „er sei befreit von Sünde". Die drei Lichter sind entweder „Feuer, Blitz, Sonne" oder nach PW. „die Erscheinung des Lichtes in den drei Weltgebieten" (Çat. Br. XI, 5, 8, 2 personificirt als Feuer, Wind, Sonne); cf. Vâj. Sanh. VIII, 36 = XXXII, 5: prajâpatiḥ prajayâ samrarâṇas trîṇi jyotînshi sacate sa shodaçî.

Skambha zumeist wird in dieser Hymne die oberste Gottheit genannt, welche, ganz und gar persönlich gedacht, auf die mannigfachste Art erklärt und verdunkelt wird. Von ihm geht Alles

aus, natürlich auch die Entstehung der Götter; auf ihm beruht — entsprechend dem Begriffe der Stütze = skambha — Alles. Als Ausgangspunkt sowohl der übrigen Götter wie der ganzen Schöpfung ist das Nichtseiende, des Gottes ekam angam, anzusehen; die Existenz der Götter beruht auf jenem grossen yaksham âtmanvat, dem beseelten Wesen (oder Heiligtume?), welches auf dem Wasser in Tapas übergegangen ist, und aus letzterem wiederum ist „Er" entstanden. — Aus Skambha's Macht folgt nun auch seine Oberherrlichkeit über sämtliche Götter, und, wenn er Str. XXIX - XXX mit Indra identificirt wird, so werden diese beiden Strophen nur sagen wollen, dass jener höchste Gott, den man unter dem (gleichsam vulgären) Namen Indra zu verehren gewöhnt ist, eben kein Anderer als Skambha ist, dass also nur Name für Name steht. (Str. XXXI).

Die Anfangs-Strophen stellen die Fragen, in welchen Gliedern Skambha's einzelnes Abstracte (z. B. das Brahman, das Tapas, die göttliche Ordnung etc.) und Konkrete (z. B. Erde, Himmel, Luftraum etc.) Sitz und Ursprung habe. „Zu ihm streben", sagt Str. V—VI, „alle Zeitabschnitte des Jahres und der Monate, Tage und Nächte"; vgl. Bṛih. âr. Up. IV, 4, 16: yasmâd arvâk samvatsaro 'hobhiḥ parivartate | tad devâ jyotishâm jyotir âyur hopâsate 'mṛitam „Von welchem aus das Jahr mit den Tagen sich dreht, dies verehren die Götter, das Licht der Lichter, die unsterbliche Lebenskraft"; hier ist also die Gottheit als Ausgangspunkt, dort als Ziel der Zeit angenommen.

Str. VII und VIII wird wieder Prajâpati als Schöpfer des Alls genannt; auf die Stellen der Up., in denen dasselbe der Fall ist, ist oben p. 29 verwiesen worden. Er ist hier gleichsam als Vollführer der Befehle der höchsten Gottheit dargestellt, für die er die Schöpfung in Scene setzt, damit dann Skambha sie mit seiner Wesenheit durchdringe. Dieses Verhältnis ist jedoch wenig konsequent durchgeführt; aus Str. XVII, XL und XLI geht das Streben hervor, beide Götter in einander aufgehen zu lassen und als Einheit hinzustellen.

Wenn Str. X Seiendes und Nichtseiendes als im Skambha enthalten und letzteres Str. XXV als ein Glied desselben bezeichnet wird, so ist dies im Wesentlichen nichts Anderes, als Muṇḍ. Up. II, 2, 1: atraitat samarpitam | ejat prâṇan nimishac ca yad etaj jânatha

sad asad varenyam etc. „In ihm ist, was sich regt, atmet und die Augen schliesst, vereinigt; kennet dies als das Seiende, Nichtseiende, Wünschenswerte etc." — Zu Str. X—XII, wo nochmals hervorgehoben wird, dass in Sk. Alles vereinigt ist — was bereits zu Beginn des Liedes gesagt — vgl. Mund. Up. II, 2, 2: yad arcimad yad anubhyo 'nu yasmin lokà nihità lokinaç ca | tad etad aksharam brahma sa prânas tad u vân manah | tad etat satyam tad amritam tad veddhavyam somya viddhi „Was strahlend ist, was feiner ist als das Feine, in welchem die Welten und die Weltenbewohner enthalten sind, dies ist das unvergängliche Brahman, dies der Atem, dies die Sprache, dies der Geist, dies das wahrhaft Seiende, dies das Unsterbliche, dies kenne, o Lieber, als zu durchdringen"; II, 2, 5: asmin dyauh prithivî cântariksham otam manah saha prânaiç ca sarvaih „In ihn verwoben ist der Himmel, die Erde und der Luftraum, der Geist mit allen Lebenshauchen."

Str. XX ist p. 18 Rv. X, 90, 9 gegenübergestellt worden. Zu meinem Deutungsversuch der folgenden Str., dass nämlich hier nur die Verschiedenheit der Ansichten, was man als Wesenheit des Urprincips zu betrachten hätte, das Seiende oder das Nichtseiende [1]), ihren Ausdruck finde, vgl. Chând. Up. VI, 2, 1 ff. (s. oben p. 5): „Das Seiende nur war am Anfange, einzig ohne ein Zweites; das Nichtseiende, sagen Andere, war am Anfange nur, einzig ohne ein Zweites; aus diesem Nichtseienden entstand das Seiende. — Wie aber sollte dies sein? . . . . Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? — Nein, nur das Seiende war am Anfange, einzig ohne ein Zweites; dies dachte: „Viel möge ich sein, möge ich

1) Siehe das p. 8 u. 10 zu Rv. X, 129, 4 Bemerkte und ferner Deussen, „Das System des Vedânta, vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt" p. 140: „Das Wort „seiend" wird gewöhnlich gebraucht, um die in Name und Gestalt entfaltete Welt zu bezeichnen; um nun anzudeuten, dass diese Entfaltung vor der Schöpfung nicht bestand, wird von dem allein seienden Brahman metaphorisch gesagt: es war gleichsam ein Nichtseiendes." p. 277, 3: „Zwar sagt die Schrift auch: „dieses war zu Anfang nichtseiend." Aber dieses Nichtsein ist kein absolutes, sondern bedeutet nur eine Verschiedenheit der Eigenschaften (dharma). Wie die Wirkung jetzt besteht in ihrer Eigenschaft als entfaltet in Namen und Gestalten, so bestand sie vor ihrem Ursprunge in ihrer Eigenschaft als nicht entfaltet in Namen und Gestalten; sie existirte, als die nämliche, in Gestalt ihrer Ursache." p. 491, § 10: „Das Einzige, was sich von dem attributlosen Brahman aussagen lässt, ist, dass es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende (sat); fasst man aber diesen Begriff in empirischem Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende."

zeugen" — also auch hier die Erwähnung der entgegenstehenden Meinungen, allerdings mit nachfolgender Entscheidung.

Aus dem Nichtseienden als einem Gliede des Skambha sind nach Str. XXV die Götter hervorgegangen; es. ist dies inhaltlich dasselbe (nur konkreter erklärt), wie wenn es an anderen Stellen heisst: „Auf der höchsten Gottheit beruhen die Götter alle", dasselbe auch wie Str. XIII und XXVII „In dessen Körper alle 33 Götter vereinigt sind" und „In dessen Körper die 33 Götter die Glieder unter sich verteilten"; Av. XI, 8, 32: „In ihm (im Brahman) sind alle Gottheiten wie die Kühe im Kuhstall." Eine Abhängigkeit der Götter vom höchsten Wesen in rein psychischer Beziehung drückt z. B. Chând. Up. IV, 3, 7 aus, wo der e i n e Gott (cf. IV, 3, 6) die Seele der Götter (âtmâ devânâm) genannt ist.

Zu Str. XXXI, wo Skambha der Ungeborene, zuerst Entstandene genannt ist, der die höchste Herrschaft erlangt habe, vgl. Kaṭha-Up. II, 18: na jâyate mriyate vâ vipaçcin nâyam kutaç cin na babhûva kaç cit | ajo nityaḥ çâçvato 'yam purâṇo na hanyate hanyamâne çarîre „Nicht wird der Weise (der Âtman) geboren, nicht stirbt er; nicht ist er aus irgend Einem entstanden, nicht aus ihm irgend Einer; er, der Ungeborene, Ewige, Beständige, Uralte wird nicht getötet, wenn der Körper getötet wird." — Bṛih. âr. Up. IV, 4, 20: vijaraḥ para âkâçâd aja âtmâ mahân dhruvaḥ „Nicht alternd, höher als der Luftraum, ungeboren ist der grosse beständige Âtman"; IV, 4, 25: sa vâ esha mahân aja âtmâjaro 'maro 'mṛito 'bhayo brahma „Dieser grosse, ungeborene, nicht alternde, unvergängliche, unsterbliche, furchtlose Âtman ist das Brahman." — Kaṭha-Up. IV, 6 (s. p. 7) wird als das Brahman „der vor dem Tapas und vor den Wassern Entstandene", Bṛih. âr. Up. V, 4 „das grosse Yaksham, das zuerst geborene" (mahad yaksham prathamajam) bezeichnet. Kaṭha-Up. IV, 1 und Îçâ-Up. VIII wird die höchste Gottheit „der durch sich selbst Seiende" (svayambhûḥ) genannt, ähnlich Taitt. Up. II, 7, 1 (s. p. 5): „Nichtseiend fürwahr war dies am Anfange, daraus nun entstand das Seiende; d i e s e s (das Nichtseiende) s c h u f s i c h s e l b s t." — Aus den Hymnen ist hier anzuführen: Rv. I, 164, 6: „Was wohl ist das Eine in der Gestalt des Ungeborenen, welcher diese sechs Räume festgestellt hat"?[1]) X, 81, 1: „Er (Viçvakarman) ging als Erster erscheinend

1) Vgl. p. 38 Anm. 1.

in die Späteren ein"; X, 82, 6 ist die Rede von dem „Nabel des Ungeborenen, worin alle Wesen ruhten". Av. X, 8, 44 nennt den Âtman u. A. auch „durch sich selbst seiend."

Str. XXXII—XXXIV, XXXVI und XXXVIII sind bereits im Vorhergehenden in Vergleich gezogen worden; auch XXXV bietet nach Str. VIII und dem hierzu Bemerkten kein neues Moment. Str. IXL hebt wiederum die Unterordnung der übrigen Götter unter Skambha hervor, dem von ersteren Spenden dargebracht werden; hierzu vgl. Kaṭha-Up. V, 3: madhye vâmanam âsînam viçve devâ upâsate „Ihn (Purusha), den in der Mitte sitzenden Zwerg verehren alle Götter." — Taitt. Up. I, 5, 3: sarve 'smai devâ balim âvahanti „Alle Götter bringen ihm (dem Brahman) Spende [1])." — Kaushît. Brâhm. Up. II, 1: tasmai vâ etasmai prâṇâya brahmaṇâ etâḥ sarvâ devatâ ayâcamânâya balim haranty evam haivâsmai sarvâṇi bhûtâny ayâcamânâyaiva balim haranti „Diesem Prâṇa als Brahman bringen alle diese Gottheiten, ohne dass er es fordert, Spende; so auch bringen ihm, ohne dass er es fordert, alle Geschöpfe Spende." Ebenso Praçna-Up. II, 7: tubhyam prâṇa prajâs tv imâ balim haranti „Dir, o Prâṇa, bringen diese Geschöpfe Spende." — Ganz entsprechend Av. X, 8, 15: „Ihm (dem mahad yaksham) bringen Spende die die Herrschaft Erhaltenden", und allgemeiner XI, 4, 11: „Den Prâṇa verehren die Götter", Rv. X, 121, 2: „dessen (des Hiraṇyagarbha) Vorschrift alle Götter achten."

Str. XL stellt den Skambha als „gesondert vom Übel" hin, wie z. B. Chând. Up. VIII, 1, 5 den Âtman und Bṛih. âr. Up. IV, 3, 21 den Purusha (apahatapâpmâ).

1) von Röer irrtümlich als balam âvahanti „convey power to him" übersetzt.

X, 8 (im Auszuge).

Ludwig III, p. 395. Muir V, p. 385.

I. Der über dem Gewordenen und Werden-Sollenden und der über Allem steht, dem auch der lichte Himmel ausschliesslich eigen, diesem höchsten Brahman [sei] Verehrung!

II. Von Skambha festgestellt stehen diese beiden, Himmel und Erde; Skambha ist all dies Beseelte, was atmet, und was die Augen schliesst.

VI. Offenbar seiend ist es [dennoch] im Verborgenen niedergelegt, das Alte mit Namen, das grosse Merkmal; in ihm ist dies All eingefügt, auf ihm beruht das sich Bewegende, das Atmende.

XI. Was sich bewegt, was fliegt und was steht, was atmend, nicht atmend und die Augen schliessend ist geworden, dies hat die Erde (Akkus.) befestigt, dies, allgestaltig entstanden seiend, ist [doch] nur Eines.

XII. Das grenzenlos nach vielen Seiten ausgebreitete Grenzenlose und das Begrenzte, diese aneinandergrenzenden sondernd wandelt der Himmelsfürst, kennend das Gewordene und das Werden-Sollende dieses [Universums].

XIII. Prajâpati bewegt sich im Mutterleibe; ungesehen kommt er in vielfacher Gestalt zur Geburt. Mit der [einen] Hälfte hat er die ganze Welt erzeugt; was seine [andere] Hälfte, welches ist dies (= dafür) Erkennungszeichen?

II. Zu nimishat cf. Rv. X, 121, 3 (p. 24).

VI. Ludwig sieht in mahat padam die Erklärung zu guhâ „ist er doch an geheimem Platze befestigt, dem grossen Orte, der der alte heisst.“

XI. Das tad der zweiten Hälfte korrespondirt mit dem die Str. einleitenden yad; eine Lesart tat prithivîm für yat prithivî, wie sie Ludw. vermutet, erscheint mir schwerlich den Sinn verbessernd.

XII. asya bezieht Ludwig auf anantam und antavat („davon“); bei dieser Auffassung wäre jedoch der Singular asya, zumal nach dem vorangegangenen te, das eben jene Beziehung hat, auffällig. idam ohne weiteren Zusatz bezeichnet nicht selten das Weltall, cf. Rv. X, 129, 6—7.

XIII. Bei Muir's Verweisung auf Vâj. S. XXXI, 19 (s. oben p. 29) fehlt die

XIV. Die das Wasser wie mit einem Kruge emportragende Wolke sehen Alle mit dem Auge, nicht Alle kennen sie mit dem Geiste.

XV. In der Ferne weilt mit Fülle, in der Ferne ist verlassen von Unzureichenden das grosse belebte Wesen (yaksham) in der Mitte der Welt, ihm bringen Spende die die Herrschaft Erhaltenden (= die Unterthanen).

XIX. Mit der Wahrhaftigkeit erwärmt er nach oben gerichtet, mit dem Brahman schaut er nach unten gerichtet; mit dem Atem atmet in die Breite gerichtet er, in dem das Höchste haftet.

XX. Der die beiden Holzstücke kennt, aus denen das Gute herausgerieben wird, der dürfte für den das Höchste Wissenden gelten, der dürfte das grosse Brâhmaṇam kennen.

XXI. Fusslos entstand er am Anfange, er brachte am Anfange den lichten Himmel herbei; vierfüssig geworden zog er nutzbar allen Genuss an sich.

XXII. Nutzbar dürfte der sein und viele Speise geniessen, der den überlegenen, ewigen Gott verehrt.

XXXIV. An der die Götter und die Menschen wie die Rad-

Betonung der hier erscheinenden interessanten Variante ajâyamânaḥ (für adriçyamânaḥ); es liegt hierin ein beabsichtigter Gegensatz zu vijâyate, den man — allerdings weniger scharf — auch in adriçyamânaḥ erblicken kann; es ist deshalb auch ratsam, dieses Wort zum Folgenden zu ziehen. Ludwig: „Praj. wandelt [wie] im Mutterleibe ungesehen"; garbhe antar bedeutet aber kein Gleichnis, sondern eine Hervorhebung von Prajâpati's Verhältnis eben zur Zeugung: alle Geburten sind eigentlich nur Wiedergeburten seiner selbst, und deshalb „bahudhâ vijâyate". Übrigens ist Ludw. Übers. wohl nach III, p. 299 zu ändern, wo dieselbe Str. ohne die erwähnten Abweichungen übertragen ist.

XIV. udahâryam, als Akk. fem. von udahâra wie in Whitney's Index zum Atharva-Veda, Journal of the Amer. Oriental Society, Vol. XII, aufgefasst, übersetze ich mit „Wolke" mit gleichzeitiger Substituirung von bharantîm statt bharantam. Ludwig: „Den, der empor das Wasser trägt, wie mit dem Eimer der Wasserzieher" (?)

XV. Mit râshṭrabhṛitas sind wohl die Götter gemeint; cf. X, 7, 39 (p. 55).

XX. sa vidvân jyeshṭham manyeta konstruirt Muir: „he, so knowing will understand that which is the greatest"; Ludwig „der sei überzeugt, das Vorzüglichste zu wissen." Der Sinn erleidet dadurch keine Änderung.

XXI. Ludwig „zum Genusse geeignet befasste er allen Genuss."

XXXIV. yatra ist wohl sicherlich an beiden Stellen auf apâm pushpam zu beziehen, Ludwig verbindet es mit dem brâhmaṇam mahat der vorhergehenden Strophe.

speichen befestigt sind, nach dir, der Blume der Wasser, frage ich, auf welche dies durch Wunderkraft gestellt ist.

XXXVII. Der den ausgespannten Faden kennt, an den diese Geschöpfe gereiht sind, der den Faden des Fadens kennt, der dürfte das grosse Brâhmaṇam kennen.

XXXVIII. Ich kenne den ausgespannten Faden, an den diese Geschöpfe gereiht sind; den Faden des Fadens kenne ich, daher auch, was das grosse Brâhmaṇam [ist].

XLIII. Die Lotusblüte, neunthorig, dreifach verhüllt, welches beseelte Wesen in ihr [ist], das wissen die Brahman-Kenner.

XLIV. Ohne Verlangen, weise, unsterblich, durch sich selbst seiend, von der Essenz befriedigt, von keiner Seite her unzureichend, wer diesen Âtman (die Weltseele), weise, nichtalternd, jung, kennt, der fürchtet sich nicht vor dem Tode.

XLIII. Vgl. p. 46 Anm. 1. — puṇḍarîkam und guṇa behält Ludwig auffallender Weise unübersetzt bei. In der Übersetzung von tribhir guṇebhir âvṛitam folge ich der Angabe im PW. s. v. guṇa; Muir übersetzt: „enveloped by the three qualities“ und bemerkt hierzu am Schlusse von Anm. 561: It is possible, that there may be here a first reference to the three „guṇas“ afterwards so celebrated in Indian philosophical speculation.“ Mit grösserer Bestimmtheit bekennt sich zur gleichen Ansicht Prof. Weber in seiner Besprechung von Regnaud's „Matériaux“, Jenaer Literaturzeitung 1878, p. 82. — Vgl. auch Bhagavadgîtâ XIV, 5: sattvam rajas tama iti guṇâh prakṛitisambhavâḥ | nibadhnanti mahâvâho dehe dehinam avyayam.

XLIV. rasa übers. ich nach Muir's „essence“, Ludwig allgemeiner „von Nass gesättigt.“ Die Übersetzung der letzten Hälfte bei Ludwig hat dadurch, dass er die Wortfolge der der Textes genau anpasst, wesentlich an Übersichtlichkeit eingebüsst.

Es haben hier nur diejenigen Teile Berücksichtigung gefunden, die in einer noch halbwegs verständlichen Form über die höchste Gottheit spekuliren; einen durchgehend bestimmten Namen verleiht auch dieses Lied derselben nicht. Die genaueste Charakterisirung erfährt in der letzten Strophe der Âtman; dieselbe bewegt sich in einem den Upanishad's völlig konformen Gedankenkreise.

Str. XIII ist Prajâpati als Gott der physischen Zeugung genannt; vgl. hierzu noch Praçna-Up. II, 7, wo es vom Prâṇa heisst:

prajâpatiç carasi garbhe tvam eva pratijâyase „Als Prajâpati bewegst du dich im Mutterleibe, du eben wirst wiedergeboren." Dieselbe Strophe betont auch noch seine allgemeine Schöpferkraft, worauf bereits bei Rv. X, 90, 3 (p. 17) und X, 121, 10 (p. 29) verwiesen worden ist; hinzuzufügen wäre noch Bṛih. âr. Up. V, 2, 1: trayâḥ prâjâpatyâḥ prajâpatau pitari brahmacaryam ûshur devâ manushyâ asurâḥ „Dreifache Nachkommen des Prajâpati lagen bei dem Vater Prajâpati dem Studium des Brahman ob: die Götter, die Menschen und die Asura's."

Str. XX hält die Kraft in den beiden Holzstücken, denen das Feuer durch Reibung entlockt wird, für das höchste Princip; vgl. Kaṭha-Up. IV, 8: araṇyor nihito jâtavedâ garbha iva subhṛito garbhiṇîbhiḥ | dive diva îḍyo jâgṛivadbhir havishmadbhir manushyebhir agniḥ | etad vai tat „In den beiden Holzstücken ist der Jâtavedas[1]) wohl geboren, wie der Embryo in den schwangeren Frauen; Tag für Tag zu preisen von den wachsamen, Opfer darbringenden Menschen ist Agni; dies ist dieses [Brahman]."[2])

Fusslos entstand nach Str. XXI der höchste Gott am Anfange, um dann vierfüssig zu werden. Die Erwähnung des Vierfüssigen, Vierteiligen als Attribut der Gottheit begegnet uns nicht selten; so Chând. Up. III, 18, 2: tad etac catushpâd brahma vâk pâdaḥ prâṇaḥ pâdaç cakshuḥ pâdaḥ çrotram pâda ity adhyâtmam athâdhidaivatam agniḥ pâdo vâyuḥ pâda âdityaḥ pâdo diçaḥ pâdaḥ „Dieses Brahman hat vier Füsse: die Sprache ist ein Fuss, der Atem ist ein Fuss, das Auge ist ein Fuss, das Ohr ist ein Fuss. So in Bezug auf das [eigene] Selbst; nun in Bezug auf die Gottheit: Agni ist ein Fuss, Vâyu ist ein Fuss, Âditya ist ein Fuss, die Weltgegenden ein Fuss." — IV, 5, 2: brahmaṇaç ca te pâdam bravâṇîti bravîtu me bhagavân iti tasmai hovâca prâcî dik kalâ pratîcî dik kalâ dakshiṇâ dik kalodîcî dik kalaisha vai somya catushkalaḥ pâdo brahmaṇaḥ prakâçavân nâ-

1) verschiedenartig gedeuteter Beiname Agni's, wohl „Besitzer des Geborenen", an einigen Stellen vielleicht auch „Wesenkenner" (dann von vid „wissen" abgeleitet). Vgl. Whitney's Besprechung von Eggeling's Übers. des Çat. Brâhm., American Journ. of Philology III, p. 409 und auch Eggeling selbst, Sacred Books of the East XXVI, p. XXXI.

2) Fast wörtlich übereinstimmend mit Rv. III, 29, 2, wo natürlich der höhere Gedanke des „etad vai tat" fehlt: araṇyor nihito jâtavedâ garbha iva sudhito garbhiṇîshu | dive diva îḍyo jâgṛivadbhir havishmadbhir manushyebhir agniḥ.

ma „Einen Fuss des Brahman will ich dir erklären. — Erkläre mir, o Herr! — Er sprach zu ihm: Die östliche Gegend ist ein Teil, die westliche Gegend ist ein Teil, die südliche Gegend ist ein Teil, die nördliche Gegend ist ein Teil, dieses fürwahr ist, o Lieber, der vierteilige Fuss des Brahman, Prakâçavat (der glänzende) mit Namen"; IV, 6, 3: brahmaṇaḥ somya te pâdam ..... hovâca pṛithivî kalântarikshaṃ kalâ dyauḥ kalâ samudraḥ kalaisha vai somya catushkalaḥ pâdo brahmaṇo 'nantavân nâma „Einen Fuss des Brahman etc. ..... Er sprach zu ihm: Die Erde ist ein Teil, der Luftraum ein Teil, der Himmel ein Teil, das Meer ein Teil; dieses, o Lieber, ist der vierteilige Fuss des Brahman, Anantavat (der endlose) mit Namen"; IV, 7, 3: brahmaṇaḥ somya te pâdam ..... hovâcâgniḥ kalâ sûryaḥ kalâ candraḥ kalâ vidyut kalaisha vai somya catushkalaḥ pâdo brahmaṇo jyotishmân nâma „Einen Fuss des Brahman etc. ..... Er sprach zu ihm: Das Feuer ist ein Teil, die Sonne ein Teil, der Mond ein Teil, der Blitz ein Teil; dieses, o Lieber, ist der vierteilige Fuss des Brahman, Jyotishshmat (der leuchtende) mit Namen"; IV, 8, 3: brahmaṇaḥ somya te pâdam ..... hovâca prâṇaḥ kalâ cakshuḥ kalâ çrotram kalâ manaḥ kalaisha vai somya catushkalaḥ pâdo brahmaṇa âyatanavân nâma „Einen Fuss des Brahman etc. ..... Er sprach zu ihm: Der Atem ist ein Teil, das Auge ist ein Teil, das Ohr ist ein Teil, der Geist ist ein Teil; dieses, o Lieber, ist der vierteilige Fuss des Brahman, Âyatanavat (der eine Heimat habende)[1]) mit Namen". — Eine andere Vierteilung weist an dem Âtman Mâṇḍukya-Up.[2]) II—VII auf: sarvam hy etad brahmâyam âtmâ brahma so 'yam âtmâ catushpât | jâgaritasthâno bahiḥprajñaḥ saptânga ekonavinçatimukhaḥ sthûlabhug vaiçvânaraḥ prathamaḥ pâdaḥ | svapnasthâno 'ntaḥprajñaḥ saptânga ekonavinçatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvitîyaḥ pâdaḥ | yatra supto na kañ cana kâmam kâmayate na kañ cana svapnam paçyati tat sushuptam | sushuptasthâna ekîbhûtaḥ prajñâghana evânandamayo hy ânandabhuk cetomukhaḥ prâjñas tṛitîyaḥ pâdaḥ | esha sarveçvara esha sarvajña esho 'ntaryâmy esha yonih sarvasya prabhavâpyayau hi bhûtânam | nântaḥprajñam

1) Râjendralâla Mitra (in der Bibl. Ind.) übers. das Wort durch „the Spacious."

2) Diese kurze Up. ist ausser von Röer noch übers. bei: Weber, Ind. St. II, p. 107 (cf. IX, p. 127); Regnaud, a. a. O. II, p. 119; Gough, Calc. Review 66, 1878, p. 28 (letztere Übertragung ist nicht wortgetreu).

na bahihprajñam nobhayatahprajñam na prajñânaghanam na prajñam nâprajñam | adṛishṭam avyavahâryam agrâhyam alakshaṇam acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasâram prapañcopaçamam çântam çivam advaitam caturtham manyante sa âtmâ sa vijñeyah „Dieses All ist das Brahman, dieser Âtman ist das Brahman; dieser Âtman nun ist vierfüssig (= hat vier Zustände). Im Zustande des Wachens befindlich, die Erkenntnis nach aussen gerichtet, mit sieben Gliedern und neunzehn Mäulern, das Materielle (Grobe) geniessend, Vaiçvânara (= der allgemeine, überall wohnende) ist der erste Fuss. Im Zustande des Schlafes befindlich, die Erkenntnis nach innen gerichtet, mit sieben Gliedern und neunzehn Mäulern, das Feine geniessend, Taijasa (= der aus Licht bestehende) ist der zweite Fuss. Worin der Schlafende keinen Wunsch hegt, keinen Traum sieht, dies ist der tiefe Schlaf. Im Zustande des tiefen Schlafes befindlich, zur Einheit geworden,[1]) ganz Erkennen seiend, aus Wonne bestehend, Wonne geniessend, das Denken zum Mund habend, Prâjña (= der intellektuelle) ist der dritte Fuss. Dieser[2]) ist der Herr des Alls, er der Allwissende, er der innere Leiter, er die Quelle des Alls, denn er ist Entstehen und Vergehen der Geschöpfe. Das nicht innen, noch aussen, noch in Einem von Beiden die Erkenntnis Besitzende, das nicht ganz Erkennen Seiende, nicht das Erkennende, nicht das nicht Erkennende, das Ungesehene, Unfassbare, Ungreifbare, ohne Merkmal Seiende, das Undenkbare, nicht zu Bezeichnende, das, was die Essenz von dem Begriffe der Einheit des Âtman ist,[3]) in dem die Mannigfaltigkeit aufhört, das Ruhende, Seelige, kein Zweites Habende, nennt man den vierten Fuss; dieses ist der Âtman, ihn soll man erkennen."

In den Hymnen begegnet uns eine ähnliche Anschauung vor Allem in Rv. X, 90, 3—4: „Ein Viertel von ihm sind alle Wesen, drei Viertel das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln ging Purusha in die Höhe, ein Viertel von ihm kam hier wieder zum Vorschein"; ferner auch in dem inhaltsgleichen „Drei Viertel davon (der höchsten Kraft) sind im Verborgenen niedergelegt" (Av. II, 1, 2), mit einiger Modificirung sodann in der eben besprochenen

1) Weber: „ganz in sich eingekehrt". (?)

2) Mit Beziehung auf den vierten Fuss, nicht, wie Röer bemerkt, auf den vorher erklärten dritten Fuss, da in letzerem Falle sowohl dem dritten wie dem vierten die höchsten Eigenschaften beigelegt wären.

3) nicht: „was diesen Begriff zu seiner Essenz hat" (Regnaud).

Str. XIII „Mit der [einen] Hälfte hat er (Prajâpati) die ganze Welt erzeugt; was seine [andere] Hälfte, welches ist dafür Erkennungszeichen?“ Einen sehr bemerkenswerten Anklang, wenn nicht mehr, finden wir schliesslich auch in Rv. I, 164, 45, wo die Sprache in drei höhere und ein niederes Viertel zerlegt wird (s. p. 16).

Str. XXXIV bezeichnet die „Blume der Wasser“ als Stützpunkt des Universums; es ist damit wiederum auf die Schöpfungskraft der Wasser hingedeutet. „An ihr“, heisst es, „sind die Götter und die Menschen wie die Radspeichen an der Nabe befestigt.“ Dasselbe Bild wird ausgeführt Chând. Up. VII, 15, 1: yathâ vâ arâ nâbhau samarpitâ evam asmin prâṇe sarvam samarpitam „Wie die Speichen an der Radnabe befestigt sind, so ist an diesem Prâṇa das All befestigt“; ebenso Praçna-Up. II, 6: arâ iva rathanâbhau prâṇe sarvam pratishṭhitam | ṛico yajûnshi sâmâni yajñaḥ kshatram brahma ca „Wie die Speichen auf der Radnabe, so beruht Alles auf Prâṇa, die Ric-, Yajus- und Sâman-Lieder, das Opfer, das Kshatram und das Brahman“; ferner in dem VI, 6 citirten Çloka: arâ iva rathanâbhau kalâ yasmin pratishṭhitâḥ | tam vedyam purusham veda yathâ mâ vo mṛityuḥ parivyathâḥ „Auf dem die Teile beruhen wie die Speichen auf der Radnabe, diesen zu erkennenden Purusha möge man erkennen, damit euch nicht der Tod aus der Fassung bringe (umhülle?).[1]) — Kaushît. Brâhm. Up. III, 8 wird dasselbe Gleichnis auf die mit dem Prâna eins seiende Prajñâ angewandt (yathâ rathasyâreshu nemir arpito nâbhâv arâ arpitâ evam evaitau bhûtamâtrâḥ prajñâmâtrâsv arpitâḥ prajnâmâtrâḥ prâṇe 'rpitâḥ); schliesslich noch Çivasankalpa-Up. (Vâj. Sanh. XXXIV, 5): yasminn ṛicaḥ sâma yajûnshi yasmin pratishṭhitâ rathanâbhâv ivârâḥ | yasminç cittam sarvam otam prajânâm tan me manas çivasankalpam astu „Auf welchem die Ric-, Sâman- und Yajus-Lieder beruhen, wie die Speichen auf der Radnabe, in welchem alles

---

1) Diese Stelle bietet grosse Schwierigkeiten, die vielleicht in einer Text-Korruption ihre Ursache haben. Nach dem vorliegenden Wortlaute wird man veda (Çankara: jânîyât) als archaistischen Imperativ nehmen müssen. Noch unklarer ist parivyathâḥ (Caṅk.: parivyathayatu); haben wir hierin etwa eine Substantiv-Form zu erblicken? Herr Prof. Ludwig hat die Freundlichkeit gehabt, mich auf die Möglichkeit aufmerksam zu machen, die Form nicht von vyath, sondern von vyâ „umhüllen, bedecken“ abzuleiten; freilich wäre dann anzunehmen, dass der Verfasser — thâḥ in vermeintlich archaistischer Weise als 3. Sing. verwendet hat.

Denken der Geschöpfe verwoben ist, dieser mein Geist sei segensreichen Willen habend."

Str. XXXVII ist bei Rv. X, 129, 5, XLIII bei Av. X, 2, 29—33 angezogen worden. — Str. XLIV nun enthält eine eingehende Schilderung des Âtman; eine Anzahl auch hierhergehöriger Parallelstellen aus den Up. sind von der Besprechung von Av. X, 7, 31 (p. 58) herüberzunehmen; hinzuzufügen ist noch Chând. Up. VIII, 1, 5, wo der Âtman „frei von Übel, Alter, Tod, Kummer, Hunger und Durst, das Wahrhaftige liebend, das Wahrhaftige wollend" genannt ist (apahatapâpmâ vijaro vimṛityur viçoko vijighatso 'pipâsaḥ satyakâmaḥ satyasankalpaḥ); Îça-Up. VIII: sa paryagâc chukram akâyam avraṇam asnâviram çuddham apâpaviddham | kavir manîshî paribhûḥ svayambhûr yâthâtathyato 'rthân vyadadhâc châçvatîbhyaḥ samâbhyaḥ „Er (der Âtman) verbreitete sich zu dem Hellen, Körperlosen, ohne Verletzung, ohne Sehnen Seienden, dem Reinen, nicht mit Fehlern Behafteten [1]); der Weise, Verständige, Durchdringende, durch sich selbst Seiende, im richtigen Verhältnisse ordnete er die Dinge für ewige Jahre." — Zu den Schlussworten: „Wer diesen Âtman kennt, fürchtet sich nicht vor dem Tode" vgl. das oben erwähnte Citat aus der Praçna-Up. VI, 6: „Diesen zu erkennenden Purusha möge man erkennen, damit euch nicht der Tod aus der Fassung bringe (verhülle?)."

1) Die Neutra çukram akâyam etc. sind mit Ludwig III, p. 34 von paryagât abhängig zu machen, nicht als erläuternd auf das Subjekt zu beziehen, wie nach Çankara die Übersetzungen von Röer und Müller es thun.

Im Anschlusse an diese Hymne mögen auch einige Strophen Erwähnung finden aus

XI, 8.

Ludwig III, p. 402. Muir V, p. 387 (hier nur Str. XXX—XXXII).

VIII. Woher entstand Indra, woher Soma, woher Agni? Woher bildete sich Tvashṭar, woher entstand Dhâtar?

IX. Aus Indra entstand Indra, aus Soma Soma, aus Agni Agni, Tvashṭar ist entstanden aus Tvashṭar, aus Dhâtar entstand Dhâtar.

IX. Nach dieser Str. sind also die Götter durch sich selbst entstanden, schon die folgende jedoch nennt als zeitlich vor ihnen existirend, als ihre Väter zehn alte Götter.

X. Die zehn Götter, welche waren, sind entstanden vor den Göttern; den Söhnen die Welt gegeben habend, in welcher Welt weilen sie?

XIII. . . . . Den ganzen Sterblichen gegossen habend, gingen die Götter in den Menschen ein.

XVIII. Als Tvashṭar, welcher der höchste Vater des Tvashṭar, ihn aufgebohrt hatte, gingen die Götter, den Sterblichen zu ihrem Hause machend, in den Menschen ein.

XXX. Welches die Wasser und welches die Gottheiten [sind], welches Virâj mit dem Brahman ist, das Brahman ging in den Körper ein, über den Körper [herrscht] Prajâpati.

XXXI. Sûrya und Vâta haben das Auge und den Atem des Menschen unter sich geteilt, dann gaben seine andere Wesenheit die Götter dem Agni.

XXXII. Daher meint der den Menschen kennende: „Dies ist das Brahman"; denn in ihm weilen alle Gottheiten wie die Kühe im Kuhstall.

X. cf. Str. III: „Zehn Götter entstanden gleichzeitig mit einander vor den [anderen] Göttern; wer diese kennt von Angesicht, der fürwahr könnte jetzt Grosses sprechen."

XVIII. „Tvashṭar, der höchste Vater des Tvashṭar" vgl. Str. IX.

XXX. devatâs mit „Göttinnen" zu übersetzen, wie Ludwig, ist nicht begründet; Str. XXXII hat auch L. „Gottheiten." — Brahman ist vielleicht an erster Stelle persönlich zu verstehen.

XXXI. âtman bezeichnet hier materieller die ganze Person, nicht blos die eigentliche Seele (Muir: „his other soul"), auch Ludwig: „seinen anderen [niederen] Geist."

XXXII. Schwer verständlich ist Ludwig's: „Darum gilt für den Wissenden dies Brahma für den Menschen." Ich übers. nach Muir und entnehme dieser Str. eine Identificirung von Purusha und Brahman in pantheistischem Sinne.

XI, 4 (im Auszuge).

Muir V, p. 394.

I. Dem Prâṇa Verehrung, in dessen Macht dies All, welcher Herr des Alls geworden, auf dem das All beruht.

II. Verehrung deinem Ruf, o Prâṇa, Verehrung deinem Donner, Verehrung deinem Blitze, o Prâṇa, Verehrung dir, wenn du regnest, o Prâṇa!

III. Wenn Prâṇa mit dem Donner die Pflanzen andröhnt, werden sie befruchtet, empfangen Keime und erzeugen viele.

IV. Wenn Prâṇa, sobald die Jahreszeit herangekommen, die Pflanzen andröhnt, dann jubelt Alles, was irgend auf der Erde ist.

V. Wenn Prâṇa die grosse Erde mit seinem Regen beregnet hat, dann freuen sich die Tiere [denkend:] „Kraft wird uns werden."

VI. Die von Prâṇa beregneten Pflanzen sind aufgebrochen [und sagen:] „das Leben hast du uns verlängert, uns alle machtest du wohlriechend.

VII. Verehrung sei dir, wenn du kommst, Verehrung sei [dir], wenn du gehst, Verehrung dir, o Prâṇa, wenn du stehst, Verehrung dir, wenn du sitzest!

VIII. Verehrung dir, o Prâṇa, wenn du einatmest, Verehrung sei dir, wenn du ausatmest; Verehrung dir, wenn du abgewandt, Verehrung dir, wenn du zugewandt bist; ganz und gar sei dir diese Verehrung!

IX. Welcher Körper dir, o Prâṇa, lieb, welcher dir, Prâṇa, lieber ist, und welches dein Heilmittel, dies gieb uns zum Leben!

X. Prâṇa bekleidet die Geschöpfe, wie der Vater den lieben Sohn; Prâṇa ist der Herr alles dessen, was atmet und was nicht [atmet].

IV. Gemeint ist das Herannahen des Frühlings.

XI. Prâṇa ist Tod, Prâṇa Fieber, den Prâṇa verehren die Götter; Prâṇa setzt den das Wahrhaftige Sprechenden in die höchste Welt.

XII. Prâṇa ist Virâj, Prâṇa Deshṭrî, Prâṇa verehren Alle; Prâṇa ist Sonne, Mond; den Prâṇa nennen sie Prajâpati.

XIV. Es atmet aus und ein der Mensch im Mutterleibe; wenn du [ihn] belebst, o Prâṇa, dann wird er von Neuem geboren.

XV. Den Prâṇa nennen sie Mâtariçvan, Vâta wird der Prâṇa genannt; auf Prâṇa beruht das Gewordene und das Werden-Sollende, auf Prâṇa [beruht] das All.

XVI. Die Atharvan-, Angiras-, Götter- und Menschenpflanzen entstehen, wenn du, o Prâṇa, [sie] belebst.

XVII. Wenn Prâṇa mit dem Regen die grosse Erde beregnet hat, entstehen die Pflanzen und alle Gewächse.

XVIII. Wer, o Prâṇa, dies von dir kennt, und worauf du beruhst, dem werden Alle in jener höchsten Welt Spende darbringen.

XI. takman, von Muir hier auch durch „fever" übersetzt, erklärt PW. als „eine bestimmte Krankheit oder wahrscheinlich eine ganze Klasse von hitzigen Krankheiten, welche von Hautausschlägen begleitet sind, bezeichnend." (wie vorher Roth, Zur Litt. und Gesch. des Weda p. 39.) In Entgegnung dieser Erklärung erweist Dr. Grohmann in seinem Aufsatze „Medicinisches aus dem Atharva-Veda, mit besonderem Bezug auf den Takman", Ind. Stud. IX, p. 381—423 (wo übrigens diese Stelle nicht angezogen ist) für takman die (bereits von Weber, Ind. Stud. IV, p. 420 erkannte) bestimmte Bedeutung „Fieber" (p. 403: „Der Takman ist jener Dämon, welcher die fieberhaften Erscheinungen im Menschen hervorruft, insbesondere aber der Dämon des Malariafiebers."). cf. Zimmer, Altind. Leben p. 379 ff.

XII. Muir: „they call Prajâpati Prâṇa"; vgl. Str. XV.

XIV. Für jinvasi giebt PW. für diese Stelle und für Str. XVI die intransitive Bedeutung „sich regen" an, die aber schwerlich angenommen werden darf.

XV. Muir legt hier in seiner Übers. „they call Mâtariçvan Prâṇa, the Wind is called Prâṇa", wie oben Str. XII, den Namen Prâṇa dem Prajâpati, Mâtariçvan etc. bei. Das Verhältnis ist aber genau das umgekehrte: Prâṇa ist nach dieser Hymne der oberste Gott, der die übrigen Götter in sich fasst; mithin kommt ihm wohl der oder jener Name der letzteren zu, diesen aber nie sein Name Prâṇa.

XVIII. idam: die oben erwähnten Eigenschaften des Prâṇa.

XIX. Wie, o Prâṇa, dir alle diese Geschöpfe Spende darbringen, so werden sie dem Spende darbringen, welcher dich mit gutem Gehöre hört.

XXIII. Welcher über diese Allnatur gebietet, über alles sich Bewegende, — dem gegen Andere mit schnellendem Bogen Bewaffneten, als diesem sei dir, o Prâṇa, Verehrung!

XXIV. Welcher über diese Allnatur gebietet, über alles sich Bewegende, unermüdlich, durch das Brahman beständig möge Prâṇa bei mir bleiben!

XXV. In die Höhe gerichtet wacht er in den Schlafenden, nicht legt er sich querüber nieder; dass er schlafe in den Schlafenden, hat von ihm Keiner gehört.

XXVI. Sei, o Prâṇa, nicht von mir abgewandt, nicht bist du ein Anderer als ich. Wie der Gewässer Leibesfrucht binde, o Prâṇa, ich zum Leben dich an mich.

XIX. PW. hält als Bedeutung des suçravas hier „berühmt" für wahrscheinlich; Muir: „with willing ears"; doch erscheint mir auch diese Übers. nicht geeignet. Auf dem „Willigen" liegt nicht der Nachdruck, sondern das gute Hören ist das Wesentliche: Alles, was sich auf Prâṇa bezieht, soll von dem Weisen gehört, d. h. Prâṇa soll in seiner ganzen Grösse erkannt werden. Die Strophe besagt das Nämliche wie die vorhergehende.

XXIII—XXVI sollen dem Liede den Charakter einer Beschwörung aufprägen, mit welcher ein Sterbender sich zur Erhaltung seines Lebens an Prâṇa wendet. — „apâm garbha" ist Agni als Blitz.

Der mächtige Herr des Weltalls, auf dem Alles beruht, ist in dieser Hymne Prâṇa, der personificirte Lebensatem. In welch völlig analoger Weise auch die Upanishad's über dieses göttliche Princip denken, ist bereits aus einer grossen Menge der bisher ausgehobenen Citate ersichtlich; als weitere Belege mögen hier noch folgen: Taitt. Up. III, 3: prâṇo brahmeti vyajânât | prâṇâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante | prâṇena jâtâni jîvanti | prâṇam prayanty abhisamviçantîti „Prâṇa ist das Brahman, erkannte er; denn aus Prâṇa fürwahr entstehen diese Wesen, durch Prâṇa leben sie entstanden, zu Prâṇa gehen sie sterbend ein." Allerdings ist dieser Stelle weniger Erheblichkeit beizumessen, sie bildet einen Teil der Belehrung Bhṛigu's durch seinen Vater Varuṇa über das Brahman, in welcher nacheinander annam, prâṇa, manas, vijñânam

und ânanda als Principe besprochen werden. — Einen specielleren Bezug auf den Prâṇa hat Kaṭha-Up. VI, 2: yad idam kiñ ca jagat sarvam prâṇa ejati niḥsṛitam „Alles, was nur immer lebendig ist, bewegt sich im Prâṇa, wenn es zum Vorschein gekommen“; Praçna-Up. II, 13: prâṇasyedam vaçe sarvam tridive yat pratishṭhitam „Auf der Macht des Prâṇa beruht alles, was im Dreihimmel[1]) ist“; Kaushît. Brâhm. Up, III, 8 wird er der Weltenhüter, der Weltenoberherr, der Weltengebieter“ genannt (esha lokapâla esha lokâdhipatir esha lokeçaḥ).

Str. II verehrt das Wirken des Prâṇa in Donner, Blitz und Regen, III—IV seinen segensreichen Einfluss auf die Pflanzen und alle Geschöpfe; zu Str. V vgl. Praçna-Up. II, 10: yadâ tvam abhivarshasy athemâḥ prâṇa te prajâḥ | ânandarûpâs tishṭhanti kâmâyânnam bhavishyatîti „Wenn du, o Prâṇa, regnen lässt, dann sind diese Geschöpfe von Wonne erfüllt [in dem Gedanken:] „Nach Wunsch wird [uns] Nahrung werden.“

Str. XI ist bei Av. X, 7, 39 (p. 59), XII bei Rv. X, 81, 3 (p. 35) erwähnt worden. Gegenüber Str. XIV, welche auf Prâṇa's Thätigkeit bei der Zeugung hinweist, vgl. Praçna-Up, II, 7 (s. oben p. 62): „Als Prajâpati bewegst du (Prâṇa) dich im Mutterleibe, du eben wirst wiedergeboren.“ — Die Worte der Schluss-Strophe „nicht bist du ein Anderer als ich“ finden die beste Erklärung in einem Vergleiche mit Kaushît. Brâhm. Up. III, 8, wo es am Schlusse vom Prâṇa nachdrücklichst heisst: sa ma âtmâ „Er ist mein Âtman“.

Im Übrigen bietet der Hymnus keine neuen Gedanken, die Schilderung Prâṇa's als höchster Gottheit ist weitläufig und voll belangloser Wiederholungen.

---

1) Nach Çankara: „Alles und das, was im dritten Himmel ist“; so erklärt auch PW. tridivam als den „innersten, heiligsten Raum des Himmels.“

XIII, 1 (im Auszuge).

Ludwig III, p. 536. Muir V, p, 395.

VI. Rohita hat Himmel und Erde erschaffen, in ihm hat Parameshṭhin den Faden ausgebreitet; in ihm befand sich der einfüssige Ungeborene, er befestigte Himmel und Erde durch seine Kraft.

VII. Rohita befestigte Himmel und Erde, durch ihn ward der lichte Himmel gestützt, durch ihn das Himmelsgewölbe, durch ihn ward der Luftraum, wurden die Dunstkreise ausgemessen, durch ihn erlangten die Götter die Unsterblichkeit.

VIII. Rohita erwog das Allgestaltige, bildend die Anstiege, die Aufstiege . . . . .

XI. Aufrecht hat Rohita das Himmelsgewölbe erstiegen, alle Gestalten erzeugend, der jugendliche Weise. . . . . .

XIII. Rohita ist des Opfers Erzeuger und Mund; dem Rohita opfere ich mit Stimme, Ohr und Geist; zu Rohita gehen die wohlgesinnten Götter . . . . .

XIV. Rohita verrichtete ein Opfer dem Viçvakarman . . . . .

XXV. Rohita, welcher ein Stier, mit spitzen Hörnern, Agni und Sûrya überragt hat, welcher die Erde und den Himmel befestigt, von ihm aus bringen die Götter die Schöpfungen hervor.

VI. Der aja ekapâdaḥ ist wohl hier der auch im Rv. erscheinende Genius des Sturmes. Ludwig's mit Fragezeichen beigefügte Übers.: „der Ungeborene, der aus einem Viertel besteht" nimmt Bezug auf die oben p. 63 ff. besprochene Vorstellung des vierteiligen höchsten Gottes, von dem nur ein Viertel in allem Irdischen zur Entfaltung gekommen ist.

VII. Muir: „by him the atmosphere, by him the regions were meted out", Ludwig identificirt antariksham und rajânsi: „von ihm als der Luftkreis wurden ausgemessen die Räume."

VIII. praruho ruhaç ca deutet PW. für diese Str. als „Triebe und Schösslinge";

XXVI. Rohita erstieg den Himmel von der grossen Meeresflut aus; alle Aufstiege hat Rohita erstiegen.

XXXVII. Auf Rohita beruhen Himmel und Erde . . . . .

XLVIII. Durch das Brahman des den lichten Himmel besitzenden Rohita flammt Agni; von diesem [Brahman] entstand die Sonnenglut, die Kälte, das Opfer.

LII. Zur Opferbank die Erde eingerichtet, den Himmel zur Spende gemacht, zur Hitze Agni gemacht habend, hat Rohita alles Beseelte durch den Regen als Opferschmalz gemacht.

LV. Dieses Opfer entstand als das erste gewordene und werdensollende; aus ihm ist alles dies entstanden, was nur immer erglänzt, von Rohita, dem Rishi, dargebracht.

---

im Hinblick auf Str. IV, IX und namentlich XXVI ist aber der Ludwig'schen Auffassung entschieden der Vorzug zu geben; es ist überall auf einen Zusammenhang des Namen Rohita mit der Wurzel ruh „ersteigen" angespielt.

XLVIII. Ludwig: „svarkundig" (svarvid).

LII. Subjekt auch für die Gerundia kalpayitvâ und kṛitvâ ist Rohita; Ludwig: „nachdem sie gemacht" (die Feuer des Rohita aus Str. LI?).

LV. Ich verstehe hierunter; „Es war das erste Opfer der Gegenwart und Zukunft"; bhavya ist also nur pleonastisch. Muir: „He first became the sacrifice, both past and future"; Ludwig: „Dies Opfer ist das erste geworden, mit Notwendigkeit geboren worden."

Man ist leicht versucht, Rohita in dieser Hymne mit Sûrya zu identificiren, wie dies auch PW. thut; doch spricht hiergegen Str. XXV, welche ausdrücklich den Vorrang Rohita's vor Agni und Sûrya hervorhebt. Muir hält Rohita für „a form of the Fire and of the Sun, though he is also distinguished from both these Gods"; das Gewagte dieser Hypothese beleuchten schon die Worte „though he is distinguished etc." Eine klare Anschauung von dieser Rohita genannten Gottheit kann man aus diesem Hymnus, von welchem nur die das Verhältnis des Gottes zur Erschaffung des Universums erklärenden Abschnitte übersetzt worden sind, nicht erhalten. Denn obwohl Rohita des Öfteren als höchster Gott bezeichnet ist, teilen andere Strophen wieder ihm nur eine untergeordnetere Stellung zu, so wohl auch Str. XIV: „Rohita verrichtete ein Opfer dem Viçvakarman." Unter letzterem versteht

nun Ludwig den Opferpriester, eine Annahme, der ich mich jedoch im Hinblicke auf Rv. X, 81 und 82 nicht anzuschliessen vermag. — Im strikten Gegensatze ferner zu Str. VII und XXV dieses Liedes sagt Av. XIII, 3, 12 nnd 23: yad rohitam ajanayanta devâḥ „als die Götter den Rohita erzeugten"; XIII, 2 dagegen werden ihm wiederum die allerhöchsten Attribute in einigen Strophen beigelegt. Es möge hier sogleich ihre Übersetzung folgen:

XIII, 2, 25—26; 39—41.

Ludwig III, p. 540. Muir V, p. 396.

XXV. Rohita erstieg den Himmel durch das Tapas, der mit Tapas Versehene; er geht in den Mutterleib, er wird wieder geboren, er ist der Götter Oberherr geworden.

XXVI. Welcher bei allen Menschen wohnt und nach allen Seiten den Mund hat, der nach allen Seiten hin Hände hat und nach allen Seiten ausgebreitet ist, er trägt mit den Armen, er mit den Flügeln Himmel und Erde, sie erzeugend, der eine Gott.

IXL. Rohita war Kâla (die Zeit); Rohita am Anfange Prajâpati, Rohita der Opfer Mund, Rohita schaffte den lichten Himmel herbei.

XL. Rohita war die Welt, Rohita erhitzte den Himmel stark, Rohita durchwandelte mit [seinen] Strahlen die Erde und das Meer.

XLI. Alle Weltgegenden durchwandelte Rohita, der Oberherr des Himmels; den Himmel, das Meer, und die Erde, alles Gewordene behütet er.

Zu diesen beiden Liedern ist nach dem Vorangegangenen kaum noch etwas zu bemerken. Auf XIII, 1, 6 ist bereits bei Rv. X, 121, 5 (p. 28), auf XIII, 1, 26 bei Rv. X, 72 (p. 32) verwiesen worden. Str. LII stellt die Schöpfung des Universums als ein von Rohita dargebrachtes Opfer dar, ähnlich also wie Rv. X, 90; X, 81, 1 und X, 82, 1. Zu Str. LV: „Dieses Opfer entstand als das erste gewordene und werden-sollende" vgl. Rv. X, 90, 16: „Durch das Opfer opferten die Götter das Opfer, dies waren die ersten Bräuche." — Av. XIII, 2, 25 bringt die dem Tapas innewohnende Kraft zur Hervorhebung, durch welche Rohita den Himmel erklomm; vgl. hierzu die auf p. 7 und 9 ausgehobenen Citate. Die gleiche

Strophe betont auch seine Thätigkeit bei der Zeugung, in ähnlicher Weise, wie Av. XI, 4, 14 vom Prâṇa spricht. Str. XXVI ist bei Rv. X, 81, 3 (p. 33) als inhaltlich und beinahe auch wörtlich identisch angeführt worden; bei der gleichen Gelegenheit (p. 35) hat auch Str. IXL Besprechung gefunden.

Von den an die Gottheit Kâma gerichteten Liedern des Atharva-Veda ist für die Zwecke dieses Vergleiches nur eines, IX, 2, von Belang; Kâma erscheint hier nicht als Liebesgott, sondern allgemeiner als Gott der Wünsche, der Begierden, und in sofern dürfen wir eine Beziehung auf Rv. X, 129, 4 (p. 2) gelten lassen. — Nachdem Kâma des Langen und Breiten zum Schutze gegen die Feinde und zum Behufe ihrer völligen Vernichtung angerufen ist, wird zum Schlusse seine Macht, wie folgt, geschildert:

IX, 2, 19—21; 23—25.

Ludwig III, p. 519. Muir V, p. 402.

XIX. Kâma ist als der Erste entstanden, nicht haben ihn die Götter, die Väter, nicht die Sterblichen erreicht, über diese bist du erhaben, immerdar gross; als diesem bringe ich dir, o Kâma, Verehrung dar.

XX. Wie gross Himmel und Erde an Umfang, wie weit die Wasser dahingeeilt sind, wie weit Agni, über diese bist du erhaben etc. (wie oben.)

XXI. Wie gross die nach allen Seiten gewandten Weltgegenden und Zwischengegenden, wie gross die Räume, die Ausblicke des Himmels, über diese bist du erhaben etc.

[XXII bespricht Kâma's Erhabenheit über verschiedene Tiere; in der Übers. dieser Tiernamen weichen Ludwig und Muir sehr von einander ab.]

XXIII. Du bist erhaben über das, was die Augen schliesst, und was steht, du bist erhaben über das Meer, o Kâma Manyu; über diese bist du erhaben etc.

XXIII. **Manyu**, von Ludwig hier durch „Geist" wiedergegeben, ist der personificirte mutige Sinn; cf. die an ihn gerichteten Lieder Rv. X, 83 und 84.

XXIV. Nicht der Wind einmal erreicht Kâma, nicht das Feuer, die Sonne und nicht der Mond; über diese bist du erhaben etc.

XXV. Welches deine segensreichen, heilbringenden Leiber (= Erscheinungsformen) sind, durch welche wahrhaft wird, was du erwünschest, mit diesen gehe du in uns ein, die sündigen Gedanken lass anderswo weilen.

So wie hier Alles dem Kâma als höchsten Gebieter untergeordnet ist, der von Niemandem erreicht werden kann, so spricht auch ganz entsprechend Îçâ-Up. IV von dem obersten Principe (an dem hier gleichzeitig noch das Moment der Ruhe betont wird): anejad ekam manaso javîyo nainad devâ âpnuvan pûrvam arshat | tad dhâvato 'nyân atyeti tishṭhan „Nicht sich bewegend ist das Eine, [und doch] schneller als der Geist; nicht erreichten es die Götter, das schnell sich voran Bewegende,[1]) die anderen Laufenden überholt es [obwohl] stehend.“ Die Civasank. Up. legt ihrem Manas ebenfalls das Attribut javishṭham bei (Vâj. Sanh. XXXIV, 6). — Die Schluss-Strophe wird schwerlich ein Eingehen des Kâma in den Menschen in dem gleich prägnanten Sinne, wie er aus den oben p. 22 f. angeführten Citaten sich ergiebt, zum Ausdrucke bringen wollen; in dem tâbhis tvam asmân abhisamviçasva wird vielmehr eine blosse Metapher für das allgemeinere „gewähre uns die frommen Wünsche“ (cf. Ludwig: „mit diesen [Leibern] komme unter uns“) gegenüber dem folgenden „die bösen Gedanken (= Absichten, Wünsche) vertreibe aus uns“ zu erkennen sein.

---

1) Diese den Angaben des PW. entsprechende Übers. (s. auch p. 18) ist zweifellos die nächstliegende. Regnaud, auf welchen Çankara zu grossen Einfluss übt, übers. (a. a. O. I, p. 140): „il est répandu le premier [dans les différents corps pour former les âmes individuelles].“ Auch Ludwig's: (III, p. 24) „das zuerst gedacht hat“ (purva + marshat) erscheint dem Zusammenhange nach wenig wahrscheinlich.

XIX, 53.

Ludwig III, p. 191. Muir V, p. 407. Williams p. 25. Grill, Hundert Lieder des Atharva-Veda, Programm des Kgl. Württemb. Evang.-Theol. Seminars Maulbronn 1879, p. 47.

I. Kâla, das Ross, fährt mit sieben Zügeln, mit tausend Augen, nicht alternd, samenreich; auf ihn steigen die Weisen begeistert, seine Räder sind alle Wesen.

II. Sieben Räder fährt dieser Kâla, sieben Naben sind ihm, Unsterblichkeit ist [seine] Achse; er [fährt] herwärts kommend alle diese Wesen, Kâla wird als der erste Gott angefleht.

III. Ein voller Krug ist auf Kâla gelegt, ihn sehen wir an vielen Orten seiend; er (Kâla) [fährt] zurückgewandt alle diese Wesen; Kâla nennen sie ihn im höchsten Himmelsraume.

I. saptaraçmi übersetzt Muir „with seven rays"; er sieht also in den sieben Rädern die Sonnenstrahlen. Die vom PW. empfohlene Wiedergabe mit „siebenzüngig" ist nicht annehmbar; die dort hervorgehobene Beziehung auf das Attribut „mit tausend Augen" ist eine sehr entlegene. — vipaçcitas (Ludwig: „liederkundig") trennen Williams und Grill, wohl schwerlich mit Recht, von kavayas: „the learned and the wise", „Erleuchtete und Weise."

II. Die Übersetzung, die Grill von dieser Str. giebt, hält sich so wenig an den Wortlaut des Textes, dass sie eine genaue Wiedergabe des Originals nicht genannt werden kann: „mit ewig kräftiger Achse" bezeichnet doch bei Weitem nicht dasselbe wie das deutlich beabsichtigte: „die Unsterblichkeit ist seine Achse", und gar II b: „So kommt sie aller Kreatur entgegen, die Zeit, und tritt als erste Gottheit vor sie"! — Muir: „He is at present all these worlds"; ich ergänze mit Ludwig das weit wahrscheinlichere „fährt". — îyate übers. Ludwig „geht einher", auch Muir „moves onward". XIX, 54, 6 schliesst mit den gleichen Worten, mit der unerheblichen Änderung des prathamaḥ in paramaḥ; hier jedoch übers. Ludwig, wie ich es an beiden Stellen für richtig halte, îyate „wird angefleht", Muir wieder „moves onward".

III. tam beziehe ich mit Grill (und wohl auch Ludwig) auf kumbha, in dem Ludw. die Sonne vermutet, Muir: „we behold him (Kâla) existing in many forms", ebenso Williams. — pratyañc nimmt Muir im Gegensatz zu ar-

IV. Er allein schuf die Wesen, er allein fasste die Wesen in sich zusammen; Vater seiend ward er ihr Sohn; nicht giebt es eine andere höhere Kraft (tejas, eigentlich „Feuer") als er.

V. Kâla erzeugte jenen Himmel und Kâla diese Erden; durch Kâla breitet sich das Gewordene und das Werden-Sollende, in Bewegung gesetzt, aus.

VI. Kâla erschuf die Erde, in Kâla glüht die Sonne; in Kâla [sind] alle Geschöpfe; in Kâla sieht das Auge.

VII. In Kâla ist Geist, in Kâla Atem, in Kâla Name vereinigt; wenn Kâla gekommen, freuen sich alle diese Geschöpfe.

VIII. In Kâla ist das Tapas, in Kâla das Höchste, in Kâla das Brahman vereinigt; Kâla ist Herr des Alls, er, der der Vater des Prajâpati war.

IX. Durch ihn ward in Bewegung gesetzt, durch ihn erschaffen dies [Universum], und auf ihm beruht es; Kâla, zum Brahman geworden, trägt den Parameshṭhin.

X. Kâla erschuf die Geschöpfe, Kâla im Anfange den Prajâpati;

---

vâñc (Str. II „at present") als „in the future"; obschon diese Übers. einen guten Sinn erzielt, so entfernt sie sich doch wohl zu sehr von der Grundbedeutung beider Worte. Grill macht zwischen ihnen überhaupt keinen Unterschied; er übersetzt beide Male gleich frei: „So kommt sie aller Kreatur entgegen."

IV. Ludwig liest statt sam [- âbharat, - paryait] san — ohne zwingende Notwendigkeit — und übersetzt: „Er allein ist, und als solcher . . ." — bhuvanâni fasse ich mit Grill überall als „Wesen", nicht als „Welten" auf.

V. Sehr wohl annehmbar auch Grill's Übers.: Das Einst und Jetzt, obgleich bewegt, steht fest doch auf dem Grund der Zeit." vitishṭhate kann sowohl „sich ausbreiten", wie „stillstehen" bezeichnen.

VI. Muir übersetzt hier stets den Locativ kâle wie einen Instr., so z. B. „through Time all beings [exist]"; damit findet jedoch der integrirende Teil des Textinhaltes keinen Ausdruck, dass nämlich Alles in Kâla enthalten sei.

VIII. Zu Grill's „Busskraft" (tapas) vgl. die Bemerk. p. 2.

IX. Brahman ist hier von Muir durch „divine energy". in anderen Str. mit „divine knowledge" wiedergegeben. Eine Vereinigung beider Ausdrücke, (etwa: „heilige Wissenskraft") könnte für diese Stellen dem Sanskṛit-Worte — wenn es durchaus übersetzt sein soll — entsprechen.

X. Kaçyapa: ein göttliches Wesen neben oder identisch mit Prajâpati (PW.); svayambhû ist sonach adjektivisch zu fassen; Grill: „Svayambhû und der Kaçyapa." Wie dieses Attribut selbst nach dem vorhergehenden „Kâla

der durch sich selbst seiende Kaçyapa [entstand] aus Kâla, das Tapas entstand aus Kâla.

In engstem Zusammenhange mit dem eben übersetzten Hymnus steht der folgende

XIX, 54.

Ludwig III, p. 191. Muir V, p. 408.

I. Aus Kâla entstanden die Wasser, aus Kâla das Brahman, das Tapas, die Weltgegenden; durch Kâla geht die Sonne auf, in Kâla geht sie wieder unter.

II. Durch Kâla weht der Wind, durch Kâla ist die Erde gross; der grosse Himmel ruht in Kâla.

III. In Kâla erzeugte das Gewordene und das Werden-Sollende der Spruch (mantra) vormals; aus Kâla entstanden die Ric, das Yajus entstand aus Kâla.

IV. In Kâla liessen sie das Opfer entstehen als für die Götter unvergänglichen Anteil; auf Kâla beruhen die Gandharva's und die Apsaras, auf Kâla die Welten.

V. In Kâla herrschen dieser Angiras und der Atharvan über den Himmel. Diese Welt und die höchste Welt und die heiligen Welten und die heiligen Sonderungen,

---

erschuf den Prajâpati" sich behaupten könnte, bespricht eine Anm. Muir's, deren Schluss lautet: „This word must be regarded as not necessarily meaning anything more than one, who comes into existence in an extraordinary and supernatural manner."

I. Der Lokativ kâle am Schlusse der Str. ist von Muir (vgl. auch Str. VI der vorherg. Hymne) und Ludwig nicht prägnant genug genommen. Es wird zweierlei hervorgehoben: das Aufgehen der Sonne durch Kâla und das Ruhen der Sonne in Kâla.

V. vidhṛiti behält Ludwig in seiner Übers. bei, allerdings mit der beigegebenen Erklärung „Zwischenräume, Weltgegenden". Dass das erstere Wort das Richtige trifft, beweist Chând. Up. VIII, 4, 1, wo der Âtman als Brücke (setu) und Grenze (vidhṛiti) der Welten bezeichnet ist (atha ya âtmâ sa setur vidhṛitir eshâm lokânâm asambhedâya) und vielleicht noch ersichtlicher Av. IV, 35, 1: yam odanam prathamajâ ṛitasya prajâpatis tapasâ brahmaṇe 'pacat | yo lokânâm vidhṛitir nabhireshât tenaudanenâtitarâṇi mṛityum „die Sonderung der Welten vor dem Bruch des Nabels" (Ludwig's „der Welten Schutz" III, p. 438 ist schwerlich zutreffend). Von einer Übers. des Wortes durch „ordinances" (Muir) kann wohl keine Rede sein.

VI. Alle Welten durch das Brahman ersiegt habend, wird dieser Kâla als der höchste Gott angefleht.

VI. Zu ṭyate vgl. das zu XIX, 53, 2 Bemerkte.

Diese beiden Lieder verherrlichen die Macht des Zeitgottes Kâla; er wird mit einem Rosse verglichen, das als Wagen alle Wesen zieht. Die in den Anfangs-Strophen von XIX, 53 dreimal angeführte Sieben-Zahl (mit Bezug auf die Zügel, die Räder und die Naben) lassen mehrfache Erklärungen zu, und es ist wohl auch sehr zweifelhaft, ob selbst dem Verfasser dieses Liedes jedes Mal eine klar abgegrenzte Anschauung zu Grunde gelegen hat. Den wahrscheinlichsten Auslegungen am nächsten führt uns eine Bezugnahme auf Rv. I, 164, 2 f. „Sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; ein Ross zieht ihn, das sieben Namen hat; drei Naben hat das Rad, das nicht alternde, unaufhaltsame, worauf alle diese Wesen stehen. Diesen Wagen, auf dem die sieben stehen, den siebenrädrigen ziehen sieben Rosse.“ Die sieben Räder erklärt nun Sây. als entweder die Strahlen der Sonne oder die sechs Monatspaare und den 13. Monat des Schaltjahres bezeichnend; Haug, a. a. O. p. 470 verwirft beide Deutungen; nach ihm ist der siebenrädrige Wagen „der innerhalb eines Jahreslaufs der Sonne zu vollziehende Opfercyklus des Jyotishṭoma, der aus sieben einzelnen Teilen besteht, und der wie fast alle seine Teile bereits im Aitareya-Brâhmaṇa Gegenstand der Spekulation ist.“ Auffällig ist nur, dass Haug die Str. XII[1]) derselben Hymne wieder erwähnten sieben Räder des Sonnenwagens hier ohne Weiteres als die sieben Sonnenstrahlen erklärt, welche er auch in den Str. II genannten sieben Namen des einen Rosses erblickt. — Die in Av. XIX, 53, 2 erwähnten sieben Naben sind vielleicht als die sieben Haupt-Metra aufzufassen.

Der Beweis, dass Kâla die höchste Gottheit ist, wird im Übrigen auf die bekannte Weise erbracht: er hat das Universum geschaffen, in ihm ist Alles, auch das Tapas und Brahman enthalten, er hat selbst Prajâpati erzeugt und dgl. mehr. — Dürfen wir den Str. X erwähnten Kaçyapa als mit Prajâpati identischen kosmogonischen Genius auffassen, so ist bezüglich seines Attributes svayambhû nur

---

1) Diese Str. wird auch Praçna-Up. I, 11 citirt.

auf Av. X, 8, 44, Îçâ-Up. VIII (p. 67) und Katha-Up. IV, 1 (p. 39), wo an dem höchsten Principe die gleiche Eigenschaft betont wird, sowie in weiterem Sinne auch auf Taitt. Up. II, 7, 1 (p. 5) zu verweisen.

Zu XIX, 54, 1: „Durch Kâla geht die Sonne auf, in Kâla geht sie wieder unter" vgl. Katha-Up. IV, 9 (bereits p. 28 citirt): „Von dem aus die Sonne aufgeht und in dem sie untergeht, auf ihm beruhen alle Götter; Keiner geht darüber hinaus; dies ist dieses [Brahman]." — Nach der Schluss-Strophe dieses Liedes hat Kâla alle Welten durch das Brahman errungen; die Stelle dieses Brahman vertritt das Tapas Av. X, 7, 36: „Der aus Anstrengung und Tapas geboren alle Welten erlangt hat, ... diesem höchsten Brahman sei Verehrung!" und ebenso Av. XIII, 2, 25: „Rohita erstieg den Himmel durch das Tapas"; analog Kaushît. Brâhm. Up. IV, 20: sa yâvad dha vâ indra etam âtmânam na vijajñe tâvad enam asurâ abhibabhûvuḥ sa yadâ vijajñe 'tha hantvâsurân vijitya sarveshâñ ca devânâm sarveshâñ ca bhûtânâm çraishṭhyam svârâjyam âdhipatyam paryait „So lange Indra diesen Âtman nicht kannte, überwanden ihn die Asura's; als er ihn erkannt hatte, besiegte und erschlug er die Asura's, und er erreichte über alle Götter und alle Geschöpfe den Vorrang, die selbstständige Herrschaft, die Oberherrlichkeit."

Eine specielle Übersetzung verdient an dieser Stelle noch ein Lied, von welchem einzelne Strophen des Öfteren im Vorhergehenden zum Vergleiche herangezogen worden sind:

II, 1.

Ludwig III, p. 393. Weber, Ind. Studien XIII, p. 129 (s. hier und II, p. 84 die Varianten der Vâj. Sanh. und des Taitt. Âr.)

I. Der Liebende schaut das Höchste, was im Verborgenen befindlich, worin Alles eingestaltig wird; dies [Universum] molk Priçni heraus, geboren jubelten auf die den Himmel erlangenden Schaaren.

I. vena wird Rv. VIII, 3, 18 Indra genannt: „als Liebender, o Indra, höre unseren Ruf", und so wird wohl auch hier Prajâpati gemeint sein; Weber entspr. Mahîdhara: „der Seher, der Weise." — Unter idam ist wie z. B. Rv. X, 129, 6—7 das Universum zu verstehen. — jâyamânâḥ verbinde ich

II. Dies möge uns der des Unsterblichen kundige Gandharva verkünden, was als höchste Kraft im Verborgenen [ist]. Drei Viertel davon sind im Verborgenen niedergelegt; wer diese kennt, er sei des Vaters Vater!

III. Er, unser Vater, er, unser Verwandter kennt alle Emanationen und Wesen (oder: kennt als [seine] Emanationen alle Wesen?); der einzig nur den Göttern Namen verleiht, zu ihm zur Befragung gehen alle Wesen.

IV. Himmel und Erde habe ich zugleich umschritten; ich näherte mich dem Erstgeborenen der göttlichen Satzung. Stimme gleichsam in den Reden legend, in den Wesen befindlich, dieser, ist er nicht Agni?

---

wie Ludwig als Nom. mit vrâḥ; die Pada-Teilung wirkt allerdings störend. Weber: „Ihm molk Priçni ab, was da ward geboren; zujauchzten die Schaaren, die himmelskundigen.“ „himmelskundig“ ist übrigens schwerlich richtig; vid in derartigen Zusammensetzungen gehört zu vid „finden, erlangen“, nicht vid „wissen“. — Ludwig's „sangen dazu“ möchte ich mit „jubelten auf“ vertauscht sehen, hauptsächlich im Hinblicke auf Chând. Up. III, 19, 3 (s. p. 8): „Und was nun entstand, das war Âditya; seiner Enstehung folgte Freudengeschrei und alle Wünsche.“

II. In den „triṇi padâni“ hat man sicherlich die Rv. X, 90, 3 vorliegende Teilung zu erblicken. — Die Worte „er sei des Vaters Vater“ legt Weber (Ind. Stud. IX, p. 45) als eine Beziehung auf die Hoheit des Wissens über die Geburt aus, wie sie u. A. aus dem Beispiele des Mantra-Verfassers Çiçu Âṅgirasa erhellt; dieser redete nämlich seine Verwandten, die nicht mantrakṛit waren, mit „Söhnchen“ an und erhielt auch von den Göttern das Recht hierzu. — Könnte aber hier nicht vielleicht etwas ganz Anderes ausgedrückt sein und zwar die Unmöglichkeit für den Menschen, eine Kenntnis jener „trîṇi padâni“ zu erlangen? d. i. „derjenige Mensch, der dieses Wissen erlangt, dürfte dreist Vater des höchsten Wesens genannt werden.“ Vgl. auch Muṇḍ. Up. III, 2, 9: sa yo ha vai tat paramam brahma veda brahmaiva bhavati „Der, welcher dieses höchste Brahman erkennt, wird selbst Brahman.“

III. Vgl. Rv. X, 82, 3 (p. 36); Ludwig's Übers. von dhâmâni als „Ursitze“ und p. 405 (Vâj. Sanh. XXXII, 10) „Satzungen, Gründungen“ sind nach seiner dort citirten Besprechung des Wortes zu berichtigen. Weber: „Satzungen“, II, p. 84 „Regionen.“

IV. dhâsyu ist jedenfalls von dhâ „setzen, schaffen“ (nicht dhâ, dhayati „trinken“ nach der Angabe im PW.) abzuleiten. Ludwig übersetzt es „zu schaffen begierig“ und ergänzt zu vâcam das Partic. „sprechend“. — Es wird in dieser Str. eine Identificirung des höchsten Gottes mit Agni angestrebt.

V. Alle Welten habe ich umschritten, zu sehen den ausgespannten Faden der göttlichen Satzung, worin die Götter Unsterblichkeit erlangend [als] in der gemeinsamen Quelle sich erhoben (= entstanden).

V. Ich übersetze nach Ludwig. Weber: „worin die Götter zur einigen Quelle (adhi c. loc. als Ausdruck der Bewegung?) empor sich heben.“

Einen den Upanishad's fremden Anschauungskreis betreten einige Hymnen des Atharva-Veda, welche dem Brahmanen-Lehrer und -Schüler und dann in weiterem Fortschritte der Absurdität einzelnen Opfern, Opferbestandteilen und ähnlichen Dingen überaus hohe göttliche Macht zuteilen. Obschon diese Erscheinungen für die vorliegende Abhandlung nur ganz sekundären Belang haben, so mögen doch anhangsweise als Veranschaulichung dieses beinahe zugleich an Unverstand und Unverständlichkeit anlangenden Mysticismus einige Abschnitte der Lieder Av. XI, 5 und XI, 7 hier Platz finden.

XI, 5 (im Auszuge).

Ludwig III, p. 452. Muir V, p. 399.

I. Der Brahmacârin (Brahmanenschüler) wandelt dahin belebend beide Welten (Himmel und Erde); in ihm sind die Götter eines Sinnes; er hat die Erde und den Himmel gestützt, und er fördert den Âcârya (Lehrer) durch Tapas.

II. Dem Brahmacârin gehen nach die Väter, die Götterscharen, einzeln alle Götter; ihm folgten die 6333 Gandharva's, er fördert alle Götter durch Tapas.

III. Der Âcârya, der ihn als Schüler aufnimmt, macht ihn zum Brahmacârin im Mutterleibe; drei Nächte trägt er ihn im Bauche; zu ihm, wenn er geboren, kommen alle Götter, ihn zu sehen.

I. Muir: „the gods are joyful in him“; das wäre sumanasas, nicht sammanasas. — Für piparti giebt PW. die Übers. „er übertrifft“ an, die jedoch Str. IV (lokân piparti) schlecht passen würde.

II. devajanâs bezeichnet wohl die Götter in kollektivem Sinne (im Gegensatze zu prithak), Ludwig „die Leute der Götter.“

IV. Dieses Brennholz ist die Erde, das zweite der Himmel, und den Luftraum füllt er mit Brennholz; der Brahmacârin fördert mit dem Brennholz, dem Gürtel, mit Anstrengung und Tapas die Welten.

V. Früher als das Brahman geboren entstand er in Glut gekleidet durch das Tapas; von ihm ist entstanden das Brâhmaṇam, das höchste Brahman und alle Götter zugleich mit der Unsterblichkeit.

VII. Der Brahmacârin, erzeugend das Brahman, die Wasser, die Welt, Prajâpati, Parameshṭhin, Virâj, — ein Embryo in der Unsterblichkeit Mutterleib geworden, Indra geworden vernichtete er die Asura's.

VIII. Der Âcârya hat diese beiden weiten und tiefen Welten, Himmel und Erde gebildet; diese behütet durch das Tapas der Brahmacârin, in ihm sind die Götter eines Sinnes.

IX. Diesen Erdenraum und den Himmel hat der Brahmacârin als ein Almosen zuerst hervorgebracht; sie zu zwei Brennhölzern gemacht habend verehrt er sie, auf ihnen beruhen alle Wesen.

X. Diesseits der eine, der andere jenseits des Himmelsrückens sind die beiden Behälter des Brâhmaṇam im Verborgenen niedergelegt; sie behütet durch das Tapas der Brahmacârin, dies macht er sich ausschliesslich eigen als der Brahman-Kenner.

XIV. Der Âcârya ist der Tod, Varuṇa, Soma, die Pflanzen, die Milch . . . . . .

XV. Zu sich ausschliesslich nimmt die Schmelzbutter der Âcârya, zum Varuṇa geworden; was nur immer bei Prajâpati er

---

IV. pṛiṇâti und piparti übers. Muir unterschiedslos durch „he satisfies", vgl. PW. s. v. 1. par und 2. par.

V. gharma ist hier wohl allgemeiner als „Hitze" zu fassen, nicht als „heisser Opfertrank." — brahma jyeshṭham ist schwerlich hier, wie Muir auf X, 7, 32 ff. verweisend meint, persönlich zu deuten, sondern lediglich als Potencirung des Brahman und Brâhmaṇam anzusehen.

VII. lokam ist von Ludwig übersehen. — Zu der Identificirung des Br. mit Indra cf. Av. X, 7, 29 f. (p. 53 f.).

X. Muir trennt brahma vidvân: „wise, he appropriates that divine knowledge"; auf dem allgemeinen Wissen liegt aber nicht der Nachdruck, sondern auf der Kenntnis gerade des Brahman; nur diese verleiht ihm seine Kraft.

XV. Ludwig: „Daheim verschafft sich ausschliesslich sein ghṛita der zum Âcârya gewordene Varuṇa." Wahrscheinlich wird jedoch hier der Âcârya, nicht Varuṇa, dem Brahmacârin gegenübergestellt sein; cf. Str. VIII und auch XIV: „Der Âcârya ist . . . Varuṇa."

wünschte, das gewährte ihm der Brahmacârin als Mitra aus seinem eigenen höchsten Geiste.

XVI. Der Âcârya ist der Brahmacârin, der Brahmacârin Prajâpati, Prajâpati herrscht, der Herrschende (virâj) ward Indra, der mächtige.

XIX. Durch Brahmacaryam (heiliges Studium, Lebensweise des Brahmacârin), durch Tapas vertrieben die Götter den Tod von sich; Indra brachte durch Brahmacaryam den Göttern den lichten Himmel herbei.

XX. Die Pflanzen, das Gewordene, das Werden-Sollende, Tag und Nacht, die Bäume (vanaspatiḥ eigentl. „der Herr des Waldes"), das Jahr mit den Jahreszeiten, diese sind vom Brahmacârin entstanden.

XXI. Die Tiere der Erde, des Himmels, die wilden und die zahmen, die geflügelten und die ungeflügelten sind vom Brahmacârin entstanden.

XXII. Gesondert tragen Alle, die von Prajâpati entstanden, den Atem in sich; diese alle (die Prâṇa's) behütet das im Brahmacârin enthaltene Brahman.

XXIV. Der Brahmacârin trägt das strahlende Brahman; in diesem sind alle Götter zusammen verwoben; Ein- und Ausatmung und Durchatmung erzeugend, Sprache, Geist, Herz, das Brahman, die Weisheit (scil. ist der Brahmacârin).

XXV. Gesicht, Gehör, Ruhm lege in uns, Nahrung, Samen Blut und Bauch!

XXVI. Dieses bildete der Brahmacârin; auf dem Rücken des Wassers stand er, das Tapas im Meere erhitzend; rot, braun, glänzt er sehr auf der Erde.

XVI. „prajâpatir virâjati virâḍ indraḥ", jedenfalls beabsichtigtes Wortspiel mit dem Namen der Virâj. — In dieser Str. liegt eine ununterbrochene Reihe vor vom Âcârya bis zum Indra; in sofern thut Muir unrecht, brahmacârî als erstes Subjekt zu nehmen.

Kann man aus diesem Liede einen vernünftigen Kern herausschälen — was jedoch zum Mindesten durch einzelne ins Extrem gehende Strophen sehr unsicher wird — so ist es der, dass der Brahmanen-Schüler durch das Studium des Brahman d. i. dadurch, dass er das Brahman in sich ganz aufnimmt, die Einheit der menschlichen Seele, also desjenigen, was am Menschen der Brah-

man-artige Bestandteil ist, mit der Gottheit erfasst und verwirklicht: die Hymne ist dann ein ganz und gar real aufgefasster Pantheismus. In diesem Sinne verstanden lässt sie uns manche Ideen, die bereits in den vorhergehenden Liedern hervorgetreten sind, auch in ihr entdecken: die Opferung des Universums, die wirkende Kraft des ursprünglichen Tapas, die beiden verborgenen Behälter des Brâhmaṇam — worin wahrscheinlich eine Beziehung auf die Brahman-Burg im Herzen und andererseits auf die im Himmel weilende Hälfte des Allgottes (cf. die oben besprochene Vierteilung des Purusha etc.) zu erblicken ist —, die Verschmelzung der Haupt-Götternamen zu einer Einheit u. a. m.

Rv. X, 109, 5 (= Av. V, 17, 5) nennt den Brahmacârin devânam ekam angam „ein Glied der Götter“; [1]) des Näheren geht auf das Brahmacaryam ein, ohne sich jedoch in das Gebiet des Absurden zu verirren, Chând. Up. VIII, 5, 1 ff., wo das Brahmacaryam neben der Betonung seines Einflusses auf die Möglichkeit des Erkennens des Âtman als verschiedene Opferarten und Askesen erklärt wird.

1) In dieser Strophe geschieht auch der Juhû als Gattin des Bṛihaspati Erwähnung, die Bṛihaddevatâ II, 17 als Gattin des Brahman genannt ist. Der Name ist wohl nur zufällig identisch mit dem des Opferlöffels juhû.

Einen gewissen Anklang an das Purusha-Sûktam (Rv. X, 90), das jedoch weit rationeller gehalten, bietet

XI, 7 (im Auszuge).

Muir V, p. 396.

I. Im Ucchishṭam sind Name und Gestalt, im U. die Welten enthalten, im U. sind Indra und Agni und das All vereinigt.

II. Im U. ist Himmel und Erde, alles Gewordene vereinigt, die Wasser, das Meer, der Mond, der Wind sind im U. enthalten.

III. Das Seiende und das Nichtseiende, die beiden, sind im U. enthalten, der Tod, die Kraft, Prajâpati . . . . .

I. U. ist deutliches Masculinum nur Str. XV und XVI; der Übergang vom Unpersönlichen zum Persönlichen ist hier analog wie X, 7, 32 ff. bei Brahman. Im Allgemeinen aber ist darunter das Übriggebliebene des Opfers zu verstehen; eine durchgehende Bezeichnung als „der U.“ (Ludwig III, p. XXIX) ist demnach schwer haltbar.

IV. . . . . das Brahman, die zehn Schöpfer des Alls, wie das Rad von allen Seiten an die Nabe, so sind die Gottheiten am U. befestigt.

V. Ric, Sâman, Yajus sind im Ucchistam . . . . .

XIV. Die neun Erden, Meere, Himmel sind im U. befestigt, die Sonne erstrahlt im U., Tag und Nacht ist in mir dieses.

XVI. Der Vater des Erzeugers, Ucchishta, der Enkelsohn der Lebenskraft, der Grossvater (= der erste Vater), er, der Herr des Alls, wohnt, ein Stier, überwältigend auf der Erde.

XVII. Die göttliche Ordnung, die Wahrhaftigkeit, das Tapas, die Herrschaft, die Anstrengung, das heilige Gesetz und die [Opfer-] Handlung, das Gewordene, das Werden-Sollende, Tapferkeit, Glück, Kraft sind in der Kraft U.

XVIII. Wohlfahrt, Stärke, Absicht, Herrschaft, Macht, die sechs Räume, das Jahr ist im U.

XX. Halbmonate und Monate, die Jahresabschnitte mit den Jahreszeiten, im U. sind die laut ertönenden Wasser, die Donner, die grosse Tradition.

XXI. Kiesel, Sand, Steine, Pflanzen, Kräuter, Gräser, Wolken, Blitze, Regen sind im U. [auf ihm] beruhend ruhend.

XXII. Gelingen, Bewirken, Erwirken, Auswirken, hohes Gedeihen, volles Erwirken sind im U. zusammengehalten, enthalten, gehalten.

XXIII. Was atmet mit dem Atem, und was sieht mit dem Auge, aus dem U. sind entstanden alle im Himmel befindlichen himmlischen Götter.

XXIV. Die Ric-, die Sâman-Lieder, die Metra, das Purâṇam mit dem Yajus, aus dem U. sind entstanden alle etc. (wie oben.)

XXV. Ein- und Ausatmung, Gesicht, Gehör, Unvergänglichkeit und Vergehen, aus dem U. sind entstanden alle etc.

XXVI. Lust, Freude, Wonne, Vergnügen und Jubel, aus dem U. sind entstanden alle etc.

XXVII. Die Götter, die Väter, die Menschen, die Gandharva's und die Apsaras, aus dem U. sind entstanden alle etc.

IV. „Die zehn Schöpfer des Alls" cf. XI, 8, 3 u. 10 (p. 68).

XIV. Es sind je drei Erden, Meere und Himmel zu verstehen.

XVIII. Die sechs Räume sind die vier Weltgegenden mit Hinzufügung des oberen und des unteren Raumes.

XXIV. Zu chandânsi cf. Rv. X, 90, 9 (p. 13).

Schluss.

Kehren wir nun aus dem Gebiete des Mysticismus, das nur in kurzem Exkurse zu streifen unsere Absicht war, wieder zurück, und versuchen wir, einen Gesamtüberblick der vorangegangenen Ausführungen zu geben, so bieten sich uns als hauptsächlichste Anknüpfungspunkte zwischen den behandelten Hymnen und Upanishad's folgende dar:

1) Betreffs des Urzustandes des Alls ist die allgemeinste Ansicht die Negirung eines jeden Seins und Nichtseins, indem aber gleichzeitig diesem reinen „Nichts" ein Urwesen involvirt wird, welches dann aus dem Nichtseienden (als aus einem Gliede seiner selbst) das Universum erstehen lässt. Somit vollzieht sich die Scheidung in Seiendes und Nichtseiendes, in Name und Gestalt, in Satyam und Anṛitam u. dgl. m. Insofern ist auch die Entstehung des Sat aus dem Asat als aus seinem Gegensatze, dem Nichts, hergeleitet: einmal wird in richtiger Konsequenz der eben beregten Anschauungen Seiendes und Nichtseiendes als im Urgrund enthalten und vereinigt erklärt, anderswo wieder lässt der letztere das Seiende aus dem Nichtseienden hervorgehen, oder gar, wie das Beispiel der Chândogya-Up. (p. 5) lehrt, dieses Urprincip wird von vorne herein als Seiendes bezeichnet und bewirkt als solches die weitere Emanation. Überall tritt also die Unentschiedenheit in der endgültigen Benennung des Schöpfungs-Principes — ob als seiend, nichtseiend oder keines von Beidem — hervor; als „seiend" soll es vom leeren Nichts getrennt werden, als „nichtseiend" soll an ihm die Qualitätslosigkeit entsprechend seiner sonstigen Darstellung (cf. Kena-Up. I, 3 (p. 38): „Zu ihm reicht nicht das Auge, nicht die Sprache, nicht der Geist etc.") hervorstechen; die Bezeichnung als „weder seiend noch nichtseiend" soll die Unlösbarkeit des Rätsels — das uns mehrfach an die Einheit von „Sein" und „Nichts" in Hegel's Logik erinnert — noch deutlicher zu Tage treten lassen.

2) Die Hauptfaktoren, deren sich das Urwesen zur Entfaltung der Welt bedient, sind die abstrakten: Tapas, Kâma und Manas, die heisse Geistesarbeit, der Wille und das schlechthinnige Denken; die letzteren beiden wirken wechselseitig. Das ersterwähnte Tapas zwingt uns geradezu zu einer Gegenüberstellung des mit ihm mehrfach konkurrirenden Brahman. Es scheint das eigentümliche Geschick dieser beiden Begriffe gewesen zu sein, einander trotz beiderseitiger Entwicklung stets wieder ins Gehege zu kommen. Wir dürfen als erwiesen annehmen, dass das Neutrum „Brahman" vor seiner schliesslichen Anwendung im Sinne der höchsten bewussten göttlichen Kraft die Übergangsstadien „Andacht, Gebet" und „Opferspeise" durchzumachen hatte[1]). Die Verkörperung der ersten Bedeutung übernahm nachfolgend das Tapas, das jedoch in gleichzeitiger Beherrschung des körperlichen und geistigen Gebietes (Askese und Geistes-Inbrunst, religiöse Meditation) sich fort und fort zu höherer Macht entwickelte, um endlich derselben auch bei der schöpferischen Thätigkeit des obersten Gottes und vereinzelt sogar auch bei dem Entstehen dieses letzteren Geltung zu erwirken (man vergleiche hierzu die p. 9 ausgehobenen Citate, namentlich Av. X, 7, 36). Und damit war es an der Schwelle des dem Brahman geweihten Geistestempels angelangt; weiter hinein in das Innere drang es jedoch nicht vor; dieses Mal hält das Brahman siegreicheren Stand, indem es die Kraft hierzu aus dem ihm eigenen Borne des reinen, bewussten Denkens schöpft, der dem Tapas sich nicht in gleicher Unversieglichkeit geboten.

Auf diesen Übergang resp. diese intime Annäherung des Tapas zum Brahman, wie er aus dem Av. und den Upan., nicht aus dem Rv. ersichtlich, brauchen wir kein zu hohes Gewicht zu legen; der Unterschied erstreckt sich eben nur auf das Wort. Das Verhältnis zum ersten Gotte ist bei beiden mit gleicher Leugnung logischer Gedankenfolge geschildert, analog den Beziehungen, wie wir sie oben zwischen „Gott" und „Realität" erkannt haben. Bald wird die Erschaffung des Urprincips dem Tapas zugeschrieben, d. h. es übernimmt dieses die Schöpfung jenes Wesens und übergiebt demselben dann alle weitere Schöpfungsthätigkeit, bald wird vice versa Tapas oder Brahman vom Gotte zur Entfaltung gebracht, oder wieder, gleichsam als Verschmelzung beider Vorstellungen, der

1) vgl. Ludwig III, p. 296 ff.

Begriff des solchem Tapas konformen Brahman wird einfachst mit dem des obersten Wesens vereinigt, damit so wenigstens äusserlich die Schwierigkeit des Dualismus gehoben werde.

Hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit vertritt des Öfteren die Stelle des Tapas das Element des Wassers, eine überall geläufige Anschauung — mit der gleichen Unentschiedenheit, dass seine Existenz entweder als der des obersten Gottes vorhergehend oder nachfolgend, auch dann aber noch zur übrigen Götterwelt im Verhältnisse der Kausalität befindlich, hingestellt wird.

3) Der Schöpfungsakt selbst findet wiederum in den Liedern die gleiche Erklärung wie in den Upan.; mit Hülfe der oben erwähnten Tapas, resp. Brahman, Manas, Kâma entsteht in perpetueller Entwicklungsreihe das Universum, das nach anderer Vorstellung auch geopfert wird, — der Übergang zur Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem, zum ausgesprochensten Pantheismus. Und wie hier die Ausführungen der Hymnen denen der Upan. parallel laufen, ist wohl zur Genüge an den betr. Stellen selbst klar gelegt worden. Das Eingehen des Gottes in das Universum ist eine zum Überdrusse oft wiederkehrende Vorstellung; er ist die Innenseele aller Wesen, und er, wie die Purusha-Hymne entsprechend den Texten des Av. und der Up. andeutet, wohnt im Herzen, dessen kleinen Raum er beherrscht.

4) Mit der Erkenntnis der Unmöglichkeit einer klaren Auseinandersetzung der Weltentstehung bricht sich auch das unumwundene Geständnis Bahn, dass der menschliche Geist der Lösung derartiger Aufgaben nicht gewachsen ist. Im Dunklen tappt er umher, in unverständlicher Rede; vergebens forscht er nach dem Namen und Wesen des obersten Weltengebieters, den er sich nur durch eine allgemeine, unklare Bezeichnung eine Idee näher rücken kann, und dessen, auch nur relative, Kenntnis nur dem unermüdlichen Denken (das Tapas in seinem Übergange zum Brahman) des erhabenen Weisen, nach einigen Belegen, (cf. Mund. Up. III, 1, 8 p. 38) überhaupt Niemandem erreichbar ist; einen Gott benennt er auf vielfache Art, da ihm die Vereinigung der mannigfachen Erscheinungsformen des „überall Auge, Ohr, Mund, Füsse etc. Habenden“ nicht erfassbar erscheint. Und so schläfert sich das menschliche Denken selbst wieder ein durch die rückhaltslose Einsicht der Unerforschbarkeit des höchsten Wesens.

5) In dieser Verzweiflung an der eigenen Kraft einerseits und in den dennoch wiederholt angestrebten Versuchen behufs Erlangung weiterer Erkenntnis andererseits tritt uns der Grundquell aller Widersprüche entgegen, an denen unstreitig Lieder und Up. gleich geringen Mangel leiden. Zum grossen Teile ist dieser rastlose Widerstreit bereits bei Besprechung der vorhergehenden Punkte berührt worden; mit besonderer Entschiedenheit tritt er aber noch hervor in dem beinahe aus jeder Zeile sich ergebenden Ringen nach Einsicht in das Verhältnis des obersten, einen Gottes zur Götterwelt, und gar häufig finden wir die unzweideutig ausgesprochene Absicht, die letztere überhaupt zu annulliren. Bald allerdings zeigt sich wieder die Macht der Gewohnheit, und die Götter nehmen in dem Weltendrama ihre alte Rolle wieder auf, ist auch ihr Ansehen erheblich geschwächt. Denn einige Nachwirkung hat die Vereinigung sämtlicher göttlichen Kräfte und Attribute auf und in den einen Oberherrn doch gehabt. Eben diese Koncentration, diesen starken Hang zum Monotheismus erweisen die Hymnen in ihrer Identificirung von Agni, Sûrya, Indra etc., dann in ihrer an eine Identificirung heranreichenden völlig analogen Darstellung eines Purusha, Viçvakarman, Hiraṇyagarbha nicht minder klar, wie die Upan. durch völlige Verquickung von abstrakteren Namen, wie Prâṇa, Brahman, Âtman, zu denen sich späterhin die heilige Silbe Om gesellt. [1])

Auf Grund dieser Punkte dürfen wir ohne Bedenken zwischen den besprochenen Hymnen und den älteren Upanishad's das Verhältnis statuiren, dass wir in ersteren geradezu eine poetische Wiedergabe geistig identischer oder zum Wenigsten aufs Allerengste verwandter Anschauungen zu erblicken haben. Wir werden wohl keine zu gewagte Hypothese in dem Satze aufstellen, dass diese

---

1) Erwähnt seien hier nur Kaushit. Brâhm. Up. III, 8: esha lokapâla esha lokhâdhipatir esha lokeçaḥ sa ma âtmâ „Er (Prâṇa) ist der Weltenhüter, er der Weltenoberherr, er der Weltengebieter, er mein Âtman"; Bṛih. âr. Up. III, 9, 9: katama eko deva iti prâṇa iti sa brahma tyad ity âcakshate „Welcher ist der eine Gott? Prâṇa, Brahman, jenes Unbekannte wird er genannt"; V, 3: esha prajâpatir yad dhṛidayam etad brahma . . . „Dieser Prajâpati ist, was das Herz ist, dieses Brahman etc."; Muṇḍ. Up. II, 1 10: purusha evedam viçvam karma tapo brahma parâmṛitam „Purusha allein ist dies Alles, die Opferhandlung, das Tapas, das Brahman, das höchste Unsterbliche"; Mâṇḍûkya-Up. II: sarvam hy etad brahmâyam âtmâ brahma „Denn dieses All (welches die Erklärung und Entfaltung der Silbe Om ist cf. I) ist das Brahman, dieser Âtman ist das Brahman."

Lieder nicht nur als ein Übergang zur Litteraturgattung der Upan. aufzufassen sind, sondern ihrer Abfassungszeit nach mit den alten Upanishad's zusammenfallen. Es scheint mir diese Ansicht sehr wohl zu harmoniren mit dem, was einer der massgebendsten Gelehrten, Prof. Roth, über die Entstehung der Hymnen-Sammlungen (Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XXVI, p. 59) sagt: „Es ist ja überhaupt wahrscheinlich, dass unserer Samhitâ Teilsammlungen zu Grunde liegen, dass sie nichts Anderes ist als eine Vereinigung und Zurichtung specieller älterer Bücher, die bei ihrer Verbindung etwa durch Buch IX und X vervollständigt wurden und eine einheitliche Redaktion erhielten.“ Gerade mit dem X. Buche des Rv. haben sich aber auch die vorhergehenden Erörterungen fast ausschliesslich beschäftigt.

Ein methodisch entwickeltes philosophisches System finden wir eben so wenig in den Upan., als wir es von jenen Hymnen ihrer poetischen Natur zufolge erwarten dürfen; und wenn sehr viele Gegenstände, über die die Up., nicht selten vom mystischen Tiefsinn zum wuchernden Unsinn [1]) übergehend, des Langen und Breiten handeln, in den Hymnen nicht berührt werden, so ist die Vermutung nicht unberechtigt, dass die — geistig hoch entwickelten — Verfasser dieselben mit vollem Bewusstsein und Rechte von sich gewiesen — mit dem Rechte des Dichters, dem sprachliche Spitzfindigkeiten und trockene begriffliche Erörterungen nicht zusagen können und dürfen. Dem Kerne nach jedoch bieten uns die Lieder wohl kaum weniger als die Upan.; ihre geistige Frische darf sich mit den hervorragendsten Abschnitten derselben messen; in beiden auch verschwindet sie am gleichen Punkte wieder, dort nämlich, wo ihr die alten Vorurteile begegnen, die auf jeden weiteren Fortschritt zerstörend wirken.

Als irrig muss es aber bezeichnet werden, deshalb im Gesamturteil über die Upan. völlig absprechend sich zu verhalten und einerseits wegen ihrer teilweisen — aber eben auch nur teilweisen — Monotonie, andererseits wegen ihres Mangels an systematischer Durchführung in ihnen nichts mehr als „the philosophy of a barbarous age and people“ zu erblicken. Dieses Zeugnis stellt A. E. Gough ihnen aus (The philosophy of the Up., Calc. Review, Vol. 66, p. 353), obwohl unmittelbar darauf direkte Vergleiche, und

1) Weber, Ind. Stud. IX, p. 137.

zwar der principiellsten Punkte, mit der griechischen Philosophie gezogen werden. Es erforderte geringe Mühe, dieses Urteil Gough's erfolgreich zu widerlegen, allein ich meine die nachhaltigste Entgegnung per se in den Worten desjenigen Gelehrten zu finden, der auf den Namen eines Upan.-Specialisten den ersten Anspruch hat und gelegentlich (Ind. Stud. I, p. 287) sich in folgender Weise [1]) äussert:

„Wenn man über den Inhalt der Muṇḍaka besonders und der geistesverwandten Upanishaden Kâṭhaka, Kena, Îçâ etc. selbst ein Urteil abgeben sollte, so könnte dies nicht anders lauten, als dass wir in ihnen wirklich eine so majestätische, erhabene Anschauung von dem Wesen des Allgeistes antreffen, wie wir sie ausserhalb Indiens schwerlich irgendwo ausser bei Spinoza finden konnten, ehe uns in diesem Jahrhundert die Hegel'sche Philosophie auf denselben Standpunkt und weiter hinaus geführt hat."

Und darum haben wir alle Ursache, uns es nicht verdriessen zu lassen, bei dem Studium der Upan. grosse Massen Schuttes zu durchsuchen; entdecken wir auch nur vereinzelte Goldkörnchen, so ist der Gewinn, der uns aus diesen erwächst, doch ein so reichlicher, dass wir für die vielfach auch vergebens aufgewandte Mühe in vollem Masse entschädigt werden.

---

1) Vgl. auch das konforme Urteil Prof. Müller's, der in den „Vorles. über den Urspr. und die Entwickelung der Religion", p. 365 von den Upanishad's als von wunderbaren Werken spricht, „die mir unerreicht in der Litteratur Indiens, ja n ihrer Art unerreicht in der Litteratur der ganzen Welt dazustehen scheinen."

Index der Upanishad-Citate.

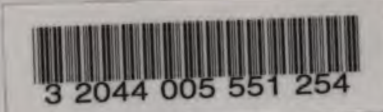
Die Zahlen rechts verweisen auf die Seiten der vorliegenden Schrift.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu den Litteraturangaben ist hinzuzufügen: p. 1: Müller, Essays, Deutsche Ausg. I, 1869, p. 73. Colebrooke, Essays, Neue Ausgabe I, p. 30. — p. 11: Colebrooke, a. a. O. p. 183. — p. 30: Müller, The sacred hymns of the Brahmans I, p. 234 f. Hillebrandt, Über die Göttin Aditi p. 27 ff.

Mangelhaft gesetzte diakritische Zeichen in Worten, deren richtige Schreibweise sich aus der oft wiederkehrenden gleichen Form ergiebt (so in Pr*âṇa*, Bhagavadgît*â*, Mârt*âṇḍ*a, S*û*ktam, ferner *t* statt ṭ nach dem cerebr. Zischlaute bitte ich selbst verbessern zu wollen. Ausserdem ist zu ändern: p. 2, Z. 17 v. u. jñânam-ayam in jñâna-mayam; p. 6, Z. 3 v. o. tattad in tat tad; p. 9, Z. 3 v. u. çrîbhagavân in çrîbhagavân; p. 11, Z. 14 v. u. daç*a*ngulena in daç*â*ngulena; p. 18, Z. 17 v. o. tad *vad* in tad *v* (nach Poley's Ausg.); p. 19, Z. 4 v. o., p. 38, Z. 17 v. o., p. 47, Z. 20 v. o. Çvetâçv*â*tara in Çvetâçv*a*tara; p. 21, Z. 16 v. o. «dem sie sich nähern, in dem sie aufgehen» in «zu dem sterbend sie eingehen»; p. 22, Z. 21 v. o. bh*u*tvâ in bh*û*tvâ; p. 28, Z. 1 v. u. 21 in 22; p. 31, Z. 2 v. o. *S*eligen in *s*eligen; p. 37, Z. 17 v. o. Vâ*y*. in Vâ*j*.; p. 54, Z. 1 v. o. a*n*f I*u*dra in a*u*f I*n*dra.

INHALTSÜBERSICHT.


3 2044 005 551 254


WIDENER
SEP 1 1 1995
APR 1 7 1995
BOOK DUE
CANCELLED

